
KÖPRÜLÜ KÜT.
228
M. ASIM BY.

جدري على خفايد الالال

حاشية حيدري على الجلال من العقايد
لاحمد بن حيدر

صحيفة عدد ٦
١٢٠٨



رب يسر على كل عسير انني عاجز وانت قدير
كيف لا احمد لمن تتالت من فضله الآلاء وكيف احمد لمن لا
احصي عليه ثناء وكيف لا اشكر لمن تواردت من فضله النعماء
وكيف اشكر لمن ليس لسلسلة شكره انتهاء فسبحان من هام
في ادراكه افهام اولي النهى وعجز الواصفون عن وصفه بكمالاته
وصفاته العلى ابدع بقدرته نظام العالم على ما هو اليق و احرى
ووفق العارفين على اختصاص المعارف الالهية والعقايد
الدينية واقتباس انوار الهدى والصلوة والسلام على محمد المبعوث
الى كافة البرية ليبين لهم طرق الهداية ويشفع يوم القيامة شفاعة
عظيم وعلى اله واصحابه الذين هم نجوم الاهتداء ومصابيح الاقتداء
فهذه تعليقات بل تنبيهات على تحقيقات مختفية في صفحات
شرح العقايد العضدية للعلامة المحقق والنحرير المدقق
برهان الحكمة وسند المعرفة قبلة الكلام وكعبة المرام افضل
المتأخرين واكمل المتبحرين جلال الملة والدين محمد بن اسعد الصديقي
الدواني روح الله روحه وزاد في اعلى غرف الجنان وتوجه افهام
احوج الخلق الى الله الغني احمد بن حيدر الكردي الحسيني
آبادي ايضاحا لكنوز اشاراته وتبيانا لرموز عباراته
ومحاكمات بين ما وقع للناظرين في تحقيق معضلاته مع تحقيق
للمقام في تنقيح المرام بحيث يكشف عن وجوه خرايده اللثام ويظهر
عن اصداف العبارات درر الفوائد ويخرج عن ابهام الكلمة
غرر المقاصد فجاءت بحمد الله حاوية لنتايج افكار المتقدمين
والمتأخرين

والمتأخرين
هادية الى الحق المبين وقد سعيت في تقريب المقصد وان افضى
الى الاطناب فانها في انفسها غامضة فكرهت ان يجتمع
تعقيد اللفظ ودقة المعنى فينغلق نظمها ويتعسر فهمها
وارجو من الله تعالى ان يكون تذكرة لمن جبل طبعه على الانصاف
ومال عن سبيل الجور والاعتساف وتبصرة لكل ذكي متعود
بالنظر الدقيق تنتهي همته عن حضيض التقليد الى ذروة
التحقيق وعلى الله التوكل والاعتماد انه هو الهادي الى سبيل
الرشاد   قال النبي صلعم ستفترق امتي الخ وضع هذا الحديث
في اول الرسالة لتوقف معرفة بعض مقاصدها على معرفة
افتراق الامة ونجاة فرقة الاشاعرة بخصوصها من بين الفرق
وهو قوله الفرقة الناجية هم الاشاعرة   وهو انسان الضمير
لمطلق النبي المذكور ضمنا والا فالمذكور ههنا خاص وهو
محمد صلعم والتعريف انما هو للماهية فلو رجع اليه يكون تعريفا
بالعام   لتبليغ ما اوحاه الله اليه اورد عليه ان من
يدعو الى شريعة غيره لا ياتي منه التبليغ لان الحكم قد بلغه
غيره فبعثه انما هو لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه واجيب
عنه بان التبليغ منه الى قوم اخرين غير ممتنع وهو انما يتم لو
تعلق قوله اليه بالتبليغ ولجعل الضمير الى الخلق فافهم
اللهم الا ان يتكلف بان يعم التغاير الحقيقي والاعتباري او
يقال التعريف انما هو للنبي المتفق على نبوته ونبوة زيد مختلف
فيه على ما اشار اليه بقوله قيل او يقال القائل بهذا التعريف منهم   يقول بنبوته

ويمكن ان يكون قيل للاشارة الى الاختلاف في انه مبعوث لنفسه
فقط او لغيره ايضا لا في اصل نبوته فدفع الايراد ح ان يقال يجوز
ان يكون القائلون بهذا التعريف لا يقولون بانه مبعوث بنفسه
فقط هذا وايد بقوله كونه غير مبعوث لنفسه فقط بما نقل
عن الملل والنحل من انه كان يسند ظهره الكعبة ويقول يا ايها الناس
هلموا الي فانه لا يبقى على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد
غيري وفيه تأمل اذ لم يدل على انه ادعى النبوة بالقياس اليهم لجواز
ان يكون نبيا مبعوثا لنفسه فقط لكن كان يعلمهم دينهم بلغ
هذه العبارة اشارة بعدم كونه نبيا فتأمل وقد نقض بمن
هو صاحب الشريعة او الكتاب اورد على اشتراط الكتاب بان
الرسل ثلثة اضعاف الكتب مع واحد آخر فان الكتب مائة واربعة
والرسل ثلثمائة وثلثة عشر وايضا ان داود عليه السلام له كتاب
وليس برسول واجيب عن الثاني بتخصيص الكتاب بما بين فيه الاحكام
وعن الاول بانه لشركة رسل في كتاب الا يرى ان هارون كان
شريكا لموسى م في رسالته ولهما كتاب ومنهم من اجاب باحتمال
تكرار النزول كما في الفاتحة ولا يرد هذا على الشرح حيث ردد بين الكتاب
والشريعة فتأمل . فان ما هو متحقق الوقوع بيان للعلاقة
التي بها استعمل السين الموضوعة للاستقبال القريب في التأكيد
والتحقق فهو من قبيل استعمال الدال على اللازم وارادة الملزوم
كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى قاله ابو علي
الفارسي حيث قال اللام في قوله ولسوف اه من قبيل لام القسم

وكلمة سوف

وكلمة سوف نائب مناب نون التأكيد فيكون المعنى وليعطينك
وهو مخالف لما ذكره البيضاوي في ان اللام للابتداء ودخل للخبر
والمبتدا محذوف والتقدير ولانت سوف اه لا للقسم فانها لا تدخل
الا على المضارع المؤكد بالنون وجمعها مع سوف للدلالة على ان
العطاء كائن لا محالة وان تأخر لحكمة انتهى بهذا اولى مما ذكر
الفارسي اذ يلزم عليه خروج سوف عن تمام معناه ولا يلزم على هذا
الاستعمال اللام في جزء معناه على ان يكون معناه الحالية والتأكيد
واما اذا كان للتأكيد فقط فالامر اسهل وكان في عبارة الشارح اشارة
الى هذا حيث قال كما قيل فتأمل اشارة الى ان الاختلاف متراخ
عن حيوته عليه السلام في شرح المواقف قال الآمدي كان الناس عند
وفاته م على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن
النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ بينهم خلاف اولا في امور اجتهادية
لا توجب ايمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا الى آخر
ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس
الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير
الله تعالى ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق
اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلثة وسبعين فرقة لجواز
كون الاصول المذاهب اقل مستند الجواز كونها بهذا العدد
وفيه تقييد المخالفة بالاعتداد اشارة الى انه لا يضر كون الاصول
التي بينها مخالفة مطلقا اكثر من هذا العدد فلا يرد ان الاشاعرة
فرقة والماتريدية فرقة اخرى فيزيد اصول المذاهب على العدد

المذكورة

بواحدة والظا ان المراد من كون الاصول التي بينها مخالفة معتدا بها
بهذا العدد كونها كذلك في جميع الاوقات بقرينة وقد يقال لعلهم
في وقت اه فان قلت ان المذاهب لم يكن في عهد النبي ع م واصحابه
بل حدثت بعده ولا شك انها لم يكن في اول حدوثها بهذا العدد قلت
المراد كونها بهذا العدد في جميع الاوقات بعد حدوث جميع المذاهب
وقد يقال بلغوا هذا العدد في وقت من الاوقات وان زادوا او
نقصوا اه يمكن ان يكون هذا اختيارا لكل من شقي الترديد ويندفع
التوهم الا انه يورد على الثاني انه يلزم كون فرقة واحدة من فرق
اهل السنة الاربعة ناجية مع ان كلها ناجية ويرد على الاول
على تقدير اطلاق الاصول لزوم كون كليهما ناجية وان قيد الاصول
بالتي بينها مخالفة معتد بها فلا احتياج الى هذا الجواب المحتاج الى
بيان نكتة تخصيص العدد المذكور بالذكر كلها في النار الا واحدة
لا منافاة بين هذا وبين قوله عليه السلام اختلاف امتي رحمة اذ
المراد بالاختلاف ما هو بحسب الفروع فقط لا ما هو بحسب الاصول
فانه موجب لدخول ما عدا الفرقة التي عقايدها حق في النار
والافتراق ههنا باعتبار الاصول فلا يرد انه ان اريد اه
وجه عدم الورود ان نختار الشق الثاني وهو مجرد الدخول قوله
فهو مشترك بين الفرق قلنا م على تقدير ان يكون المراد الدخول
من حيث الاعتقاد ولا يلزم من كون بعضهم كل فرقة عصاة الا
الدخول المطلق فهو في عصاة الفرقة الناجية من حيث العصيان
دون الاعتقاد وفيما عداها من حيث الاعتقاد ايضا والقول

بان معصية

بان معصية الفرقة الناجية معفوة مطلقا بعيد جدا وذلك
لان المواعدة الواردة في دخول العصاة اولا النار عام فلا
تخصص الفرقة الناجية منها اذ لا دليل عليه فان قلت هذا
الحديث دليل عليه اذ النص من قوله كلها في النار مطلقا الدخول
فالاستثناء يفيد سلبه عن الفرقة الناجية قلت لم يحمل على ظاهره
بل قيل الدخول بما هو من حيث الاعتقاد حتى يفيد الاستثناء
سلبه من الفرقة الناجية من تلك الحيثية فقط لا من حيث العصيان
ايضا لان المسلمين كانوا في زمن حيوته عليه السلام وعند وفاته
على عقيدة الواحدة التي كان النبي ع م على تلك العقيدة مع انه ع م
كان يخبر فان بعضهم يدخل بسبب ما صدر عنهم من المعاصي
كما نقل عن كتب الاحاديث فان صح هذا يتم ما ذكره الش ههنا
والا فلا اذ تخصيص العمومات بظاهر هذا الحديث ليس ببعيد
جدا اللهم الا ان يقال اعمال الدليل في جميع الصور اولى
من اهماله بالكلية او في بعضها فان اعمال الدليلين ولو في بعض
الصور اولى من اهمال احدهما بالكلية قلت لا يلزم هذا بناء
على تقييد الدخول في هذا الحديث بحيثية الاعتقاد فتأمل واعلم
انه نقل عن الامام حجة الاسلام انه نقل هذا الحديث في بعض كتبه
بثلث روايات ليس واحد منها ما نقله المص اولها ستفترق امتي
ثلثا وسبعين فرقة الناجية منها واحد وثانيها الهالكة منها
واحدة وثالثها كلها في الجنة الا الزنادقة وفي موضع آخر كلهم
في الجنة الا الزنادقة وانه قال يمكن الروايات كلها صحيحة فيكون

الهالكة واحدة وهي تخلد في النار ويكون الهالكة عبارة عمن وقع
اليأس على خلاصه لان الهالكة لا يرجى لها بعد الهلاك خير فيكون
الناجية واحدة وهي التي يدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة لان
من نوقش في حسابه فقد عذب فليس بناجي ومن افتقر الى الشفاعة
فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وهما طرفان وهما عبارتان
عن شر الخلق وخيره وبان الفرق كلهم بين الدرجتين فمنهم من
يعذب بالحساب فقط ومنهم من يقرب الى النار ثم يصرف بالشفاعة
ومنهم من يدخل النار ثم يخرج على خطاياهم في عقايدهم وبدعتهم
وعلى حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما الهالكة
المخلدة في النار من هذه الامة فهي فرقة واحدة وهي التي كذبت
وجوزت الكذب على النبي ع م بالمصلحة واما من سائر الامم عمن كذبه
بعد ما قرع سمعه على التواتر خروجه وصفته ومعجزاته الخارجية
للعادات هذا واستنبط منه بعض المتأخرين جوابا عن قول الشيخ
والقول بان المعصية اه وقال بحثه انما هو على تقدير ان لا يكون
المراد من الفرقة الناجية الفرقة التي يدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة
لان من نوقش في الحساب فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى
الشفاعة فقد عرض للذل فليس بناج مطلقا وعلى تقدير كون
من نوقش في حسابه وافتقر الى الشفاعة ناجيا ايضا لا يضرنا
اقول حجة الاسلام لم يفسر الناجية بملة من الملل بخصوصه بل
بالتي تدخل الجنة بغير حساب ولا شفاعة الا ان هذا العنوان لا
يتحقق الا في اهل السنة والجماعة لقوله عليه السلام الذين هم

على ما انا

على ما انا عليه واصحابي ولا يلزم ان يكون جميع اهل السنة كذلك
يدل عليه قوله على قدر خطاياهم في عقائدهم وبدعتهم وعلى
حسب كثرة معاصيهم وذنوبهم وقلتها واما المص فقد ذكر
ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة فالقول بان معاصي الفرقة الناجية
مغفورة مطلقا بعيد ح لما قررنا اولا ولذا حمل الش النجاة على
النجاة من حيث العقيدة حيث قيد كلها في النار بقوله اي من حيث
الاعتقاد وهذا اولى اذ الظ ان قوله الا واحدة استثناء الفرقة
بتمامه وظهر من هذا انه لا دلالة في الحديث على غفران ذنوب
الاشاعرة مطلقا على شيء من التفسير واما ما اخرجه الشيخان
في صحيحهما انه ما من عبد يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده و
رسوله الا حرم الله على النار فالمراد الا حرمه الله على التأبيد و
تأويل امثال هذا مما يستدل به من قال لا يضر معصية مع الايمان
كما لا ينفع عبادة الكافر مع الكفر مهمل عند اهل السنة والجماعة
كما نقله الشيخ الشهاب الدين بن حجر عن الامام النووي في شرح
مسلم هذا وقيل يجوز ان يكون الحكم في قوله ع م كلها في النار على
كل واحد من كل فرقة فيكون قوله ع م الا واحدة رفعا للايجاب
ولا يلزم القول بان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا
انتهى وتفصيله ان الحكم اذا كان على كل واحد من كل فرقة يكون
قوله ع م كلها في النار في قوة كل فرقة كلها في النار فيكون
قضية كلية مشتملة على قضايا كليات موضوع كل فرد من
افراد من افراد موضوعها نفي الحكم يكون رفعا للايجاب الكلي

ولا شك ان استثناء فرد من افراد موضوعها

فيجوز دخول بعض الاحاد من الناجية الجنة ابتداء بيندفع
المنافاة فالزام القول المذكور في دفع المنافات انما هو على ان
يكون الحكم على احاد العدد المذكور التي هي الفرق والطوائف فيكون
قوله الا واحدة استثناء الطائفة واحدة فيقتضي عدم دخول
ابعاضها فيها مطلقا وهو مناف لكون عصيان العاصين
منهم سببا للدخول فيها ولا يخفى حسن التوجيه الاول فتأمل حتى
يطلع على ما هو الحق   ولا يبعد ان استقلال مكثهم اه يعني
ان المراد بعدم دخول فرقة الناجية ان مكثهم قليل بالنسبة الى
الى سائر الفرق لان دخولهم لا يكون الا من حيث المعاصي بخلاف
دخول سائر الفرق فانه من حيث العقيدة الباطلة ايضا
وسوء العقيدة يوجب ان يكون المكث اطول فيما هو بسبب
المعاصي   من رأى النبي ومات على الاسلام ولا بد من هذا القيد
قال في المنظومة النسفية في تعريف الصحابي هو الذي في
حالة الاسلام قد لقي المبعوث للانام ومات مسلما ولو سه
وقع تخلل ارتداد وارتفع   من غير تعلق بكيفية العمل الخ
ان معناه عن تعلق الفرض وفيه ان الفرض لا يتعلق بكيفية العمل
بل بنفسه وانما المتعلق بكيفية العمل هو الحكم الا ان يحصل تحصيله
كما يدل عليه قوله الاحكام المتعلقة بكيفية العمل ومعنى تعلقها
بكيفية العمل كونها نسبة بين الكيفية والعمل كالنسبة في
الصلوة واجبة ويمكن ان يكون مراده من غير تعلق الحكم و
ان كان خلاف ظاهر السياق فافهم   التابعون في الاصول

الشيخ ابو الحسن

الشيخ ابو الحسن الاولى موافقون ليشمل من قبله من الصحابة
والتابعون وغيرهم من اهل السنة دون البدع والاهواء
واما الماتريدي فلم يختلفوا اختلافا معتدا به فلا يعد فرقة
اخرى ولا يخفى ان الاولى اهل السنة بدل الاشاعرة
قلت الشيعة توافق المعتزلة اه اشار في الجواب الى المنع بقوله
توافق اه والمعارضة بالقلب بقوله بل الاليق لذلك او
نحن على تقدير تمام الدليل المذكور يكون دليلا للاشاعرة
لا للشيعة وانما قلنا على تقدير تماميته دليل المذكور يكون
دليلا لان قول الحلي والطوسي ينبغي ان يكون تلك الفرقة
مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة ولا يخفى ان الملازمة
انما يثبت بدليل آخر وهو انه يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير
عدم كونها مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة ولا يخفى ان
الملازمة ممنوعة لجواز كون الشيئ الذي خالف فيه مخالفة
يسيرة مرجحا لنجاتها وبهذا ظهر ان التعويل في النجاة للاشاعرة
انما هو على ما ذكره اولا بقوله قلت سياق الحديث اه
اثبات فان المذكورات ليست كذلك اي ما ذكر في هذه الرسالة
من مقاصدها ليست مما اتفق عليه جميع اهل الحل والعقد
حتى يكون الاجماع ههنا بالمعنى المصطلح بالنسبة اليها قلت
لان جميع مقاصد هذه الرسالة في حيز هذا الاجماع مع ان
النسبة الى طائفة مخصوصة يأبى عنه   ولما كان الفلاسفة
اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم

يعني ان الحدوث عند الفلاسفة كما يطلق على المسبوقية بالزمان
بالعدم كذلك يطلق على المسبوقية بالذات بالعدم والمحمول عندهم
على العالم بجميع اجزائه انما هذا المعنى المخصوص الاعم بناء على ما ذهبوا
اليه من قدم بعض الممكنات بالزمان على ما سيجيء تفصيله قال
في شرح الملخص اعلم ان الحكماء احتجوا على اثبات الحدوث الذاتي
بان كل ممكن فانه يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما
فيه بالذات اسبق مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود
تقدما بالذات فيكون حادثا ذاتيا وهذا البرهان فيه خلل لانه
لو كان للممكن يستحق العدم لذاته لكان ممتنعا فلذلك عدل
الامام عنه الى ايراد الحجة على وجه آخر وهو ان استحقاقية
الاستحقاقية متقدم على استحقاقية احدهما فان الاول من ذاته
والثاني من غيره وما هو من الذات اقدم مما هو من الغير فيكون حدوث
الذاتي ثابتا للممكن ولا يخفى انه خلاف ظاهر عبارة الحكماء اذ المفهوم
من عبارة الحكماء على ما قاله السيد قدس سره في تعليقاته على حكمة
العين ان الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقا
ذاتيا كما ان الحدوث الزماني هو مسبوقية الوجود بالعدم
سبقا زمانيا اذ الحدوث مسبوقية بالعدم فان كان ذاتيا
فهو الذاتي وان كان زمانيا فهو زماني وهذا مفهوم من
الهيئات الشفاء ويفهم مما عدل اليه الامام انه عنده عبارة
عن الاحتياج الى الغير اذ هو مرجع ما ذكره وقد صرح الش
في تعليقاته على التجريد بان تفسير الحدوث بهذا المعنى فقد فوت

معنى الحدوث

معنى الحدوث بالكلية اذ لا يفهم في العرف المسبوقية الوجود
بالعدم بالذات او بالزمان اذا تلخص هذا علمت وجه تقييد
الش الحدوث الذاتي بالمسبوقية بالذات بالعدم دون ما
اشتهر بين المتأخرين من الاحتياج الى الغير بل جعله مستلزما
للحدوث الذاتي كما اشار بقوله بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود
الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم عدمه على وجود بالذات ولا يخفى
ما في هذا القول من المساهلة فالاوضح ان يقال فان كون
الممكن مسبوقا بوجود الفاعل يلزم منه تقدم عدمه على وجوده
بالذات وهو الحدوث الذاتي وحاولوا بيان ذلك
بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد على التجريد قال
فيها ناقلا عن الشيخ انه قال في الالهيات الشفاء للمعلول في
نفسه ان يكون ليس ولها عن علته ان يكون آيسا اي موجودا
والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان
من الذي يكون له من غيره فيكون كل معلول آيسا بعد بعدية
بالذات هذا كلامه واورد عليه الش ان المعلول ليس في نفسه
ان يكون معدوما كما انه ليس في نفسه موجودا ضرورة احتياجه
في كل طرفي الموجود والعدم الى العلة ثم ذكر مما نسخ عليه وجها
آخر لهذا المطلوب وهو انه وجود المعلول لما كان متأخرا
عن وجود العلة لا يكون في مرتبة وجود العلة الا العدم
والا لم يكن وجوده متأخرا عنها ثم رد عليه بما تلخيص منه ان
ليس في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في

التقدم العدم على الوجود بالذات منه

بهذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى الحدوث الذاتى
بهذا تم والا فلا هذا ولا يخفى ان الامكان لا اختصاص له بالعدم
فلما صح ان يقال ان الحادث مسبوق بالعدم بهذا المعنى ووجه
بعض المتأخرين فى تعليقاته على حاشية التجريد بوجه لا يرد عليه
ما ذكر حيث قال ويمكن ان يقال مراده بالعدم السابق على
الوجود فى الحوادث سابقية ذاتية هو مرافقة الذات اى الذات
المأخوذة من حيث هى بناء على ما تقدم فعلية الذات على الوجود
وهذا لا يتصور فى القديم لانه مخصوص بذاته تعالى ووجود
عين ذاته وليس له حالة التجريد عن الوجود وقال الشيخ المعلول
ان يكون فى نفسه ليس حيث قيد بقوله فى نفسه احترز عما نقل
عنه ظاهرا لانطباق على ما قلنا فليتأمل انتهى
فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم وتصريحهم
فانهم قالوا العلة التامة فى المعلول الاول بسيط قال السيد
قدس سره فى تعليقاته على حكمة العين لا يقال لا بد من اعتبار
امكان المعلول مع العلة الفاعلية ولو شرطا فالتركيب لازم
لانا نقول علة الاحتياج هو الامكان فالشىء ما لم يعتبر
متصفا به لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ من جانب
المعلول فحين نأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة وسببا ولا شك
انه لا يعتبر مع ذلك السبب امكانه مرة اخرى انتهى ورد هذا
بان كلا من الجزء المادى والصورى جزء من المعلول مع انه
جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزء من العلة

التامة ايضا

التامة ايضا مع كونه صفة المعلول وصفة من اجزائه لم يلزم
محذور هذا وقد افيد انه كما لا يلزم على تقدير تقدم العدم على
الوجود بالذات عدم تحقق العلة التامة البسيطة يلزم
ايضا اما عدم تحقق العلة التامة عند الوجود او اجتماع
النقيضين كما لا يخفى على المتأمل فان قلت تقدم العدم على
الوجود بالذات من قبيل تقدم العلة المعدة فيلزم ان لا يوجد
ممكن قديم بالزمان عندهم مع ان مدارهم فى هذا الاصطلاح منهم
على اثبات قدم الزمانى لبعض الممكنات قلنا يندفع بان العدم
لو كان معدا لزم تقدم الوجود على نفسه بناء على ان المعد يتقدم
بوجوده وعدمه وعدم العدم هو الوجود وذلك لان الوجود
وعدمه العدم مثلا زمان ولا يلزم من تقدم احدهما تقدم الآخر
هذا واعلم انه يمكن توجيه ما ذكره الحكماء فى بيان الحدوث الذاتى
بان يقال معنى تقدم العدم على الوجود بالذات ان الممكن اذا خلى
وذاته يكون معدوما اذ العدم لا يحتاج الى جعل وتأثير بخلاف
الوجود وهذا هو معنى الاقدمية بالنظر الى ذاته ولا يلزم على
هذا ان يكون مقتضى الذات حتى يصير ممتنعا وقولهم باستواء
طرفى الممكن بالنظر الى ذاته معناه استواؤه فى عدم وجوب واحد
منهما بالنظر الى ذاته وقولهم علة العدم عدم العلة معناه ان
العدم لا يحتاج الى تأثير وجعل بل يكفيه انعدام العلة لان عدم
العلة مؤثرة فى عدم المعلول ولا شك ان الممكن يكون احق بالعدم
من الوجود ولا معنى للتقدم بالذات سوى اللاحقية على ما فهمه

بعض المحققين من المتأخرين في كلام بعض الشيخ في الالهيات
اشارات في بيان تقدم الذاتي والاقدمية لا بالذات بالقياس
اليهما بالغير بمعنى اللاحقية ظاهر فان قلت انهم نفوا الاولوية
الذاتية في الممكن لاحد طرفي الوجود والعدم حتى لا ينسد باب اثبات
الصانع وما ذكرتم ينافيه قلت لا منافاة لان الاولوية المنفية
انما هو الاولوية بالقياس الى نفس ذات الممكن من دون ملاحظة
غيره اصلا وههنا اولوية العدم انما يكون بملاحظة عدم
العلة وعدم تأثير وجودها مع انه لو التزم احد اولوية العدم
بالقياس الى ذات الممكن لم يلزم انسداد باب اثبات الصانع وايضا
لا يلزم الامتناع لعدم بلوغها مرتبة الوجوب ومن هذا تبين
ما نقل عن الالهيات شفاء الشيخ من انه للمعلول في نفسه
ان يكون ليس له بعدية زمانية المراد بالبعدية الزمانية
ههنا لا تجامع البعد منها القبل سواء كان كلا منهما في زمان
كما في الزمانيات او لا يكون واحد منهما في زمان كما في اجزاء
الزمان وكما في عدم الزمان والزمان او يكون في زمان ولم يكن
القبل في زمان كتقدمه سبحانه وتعالى على الزمانيات مع ان القسم
الاخير عند المتكلمين مسمى بالتقدم الذاتي على ما يشير اليه الشرح
في آخر مسئلة الحدوث ودعوى ان البعدية الزمانية بالتفسير
المذكور انما يكون للاجزاء اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض
مردود على ما قرر في محله مع انه يلزم عليه كونه تع واقعا في الزمان
تعالى وتقدس عن ذلك فتبين من هذا بطلان استدلال الفلاسفة

على قدم العالم

على قدم العالم بقدم الزمان واتباعه من متأخري الفلاسفة
كالفارابي وابن سينا ومطلق صورها الجسمية اي
صورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا يخلو عن الصورة
التي هي طبيعة واحدة نوعية لا يختلف الا بامور خارجية عن
حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا
وابدا كذا في شرح المواقف وصورها النوعية عطف
على قوله بموادها والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها بناء
على بقاء صور الاسطقسات في امزجة المواليد القديمة بالنوع
عندهم فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل
الحدوث الزماني عنه مخالف والحاصل ان نقل الحدوث عن
افلاطون غير موجه وما ذكره المص في ذلك الكتاب من ان مراد
ارسطو من ذلك الرجل افلاطون من نقف اللهم الا ان يقال
بالقدم المتفق عليه قدم الماديات او قدم اكثر الاجزاء فان
افلاطون غير قائل به بل بقدم البعد المجرد والنفوس المجردة مما
اتفق عليه غيرهما قال افلاطون بقدمه ثم لا يلزم الازلية
جنس هذه المعاني وغيره من الامور العامة المشتركة بين تلك
المعدنات كالنوع والخاصة والنوع والعرض العام فان قلت
فيلزم قدم الكلي الطبيعي المحفوظ بتعاقب الاشخاص
المتسلسلة قلت مقصود الشرح من هذا الكلام ابطال ما ذهب
اليه الفلاسفة من كون بعض اشخاص العالم قديما على ما مر تفصيله
في الشرح حيث قال فان ارسطاطاليس وإلا فالتسلسل عنده

المجموع عليه

مطلقا بجريان برهان التطبيق فيه مطلقا على ما يظهر
تحقيقه من كلامه على ان المجموع مجرد انه لا تخص قديما غيره تعالى
ولو سلم ان المجموع عليه نفى القديم مطلقا فلا نسلم ان الكلى الطبيعى
موجود فى الخارج كما ذهب اليه صاحب المحاكمات وتبعه سيد المحققين
قدس سره ولو سلم فعند الشيخ وغيره من القائلين بوجود الطبايع
فى الاعيان ان الذاتيات موجودة بالذات لوجود العرضيات
موجودة بالعرض بوجدها فيمكن ان يقال لعله تلك الحوادث
المتعاقبة لم تدخل تحت ذاتى فلم يلزم وجود الكلى المشترك بينها
الا بالعرض والوجود بالعرض وجود مجازى ولو سلم فلعل تلك
الحوادث تعلقات الارادة فلا يلزم الا قدم القدر المشترك
بين التعلقات وتعلق الارادة راجع الى حقيقته تعالى فلا يلزم
ذات قديم غيره تعالى وتقدس ومع تجويز تلك الاحتمالات
كلا او بعضا لا حاجة الى التشبث بالفرق بين العلة الموجبة
والمختار بان تخلف المعلول عن الاولى لم يجز وعن الثانية جائز
كما هو مختار امام الرازى وتبعه جمهور المتأخرين وبنى اليه
اخر الجواب الثانى على ما يظهر ودعوى ان المعدات الغير المتناهية
لا ينتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم المتحرك بهذه الحركة دعوى
من غير برهان فان قلت ان المعدات لها تقدم سوى التقدم
الطبيعى فما ليس ذلك الا التقدم الزمانى قلت هو تقدم
زمانى بالمعنى المذكور وهو اعم من ان يقع القبل والبعد كلاهما
فى زمان فنقول لم لا يجوز ان يجامع القبل والبعد فيها

مع انه لا يقع شيء منها فى زمان كما فى تقدم اجزاء الزمان
ويكون هى بجنسها القديم مستندة الى القديم وحدوث اشخاصها
واسطة فى صدور الحوادث على ان فى امر وجود الزمان وكونه كما
بالذات وكونه مقدارا للحركة بحثا على ما لا يخفى بعد المراجعة الى
محل اثبات الزمان بل الحق ان الزمان امتداد موهوم منقسم
الى الساعات والشهور وغيرها على ما ذهب اليه المتكلمون
وكذا دعوى ان المعدات لا بد ان ينتهى الى مادة قديمة
للصور المتعاقبة الواردة عليها اشارة اليها فى قول الحكماء
ان كل حادث زمانى لا بد فيه من سبق مادة تقدم امكانه بها
بناء على ان الامكان امر وجودى اذ لا فرق بين قولنا امكانه
منفى وبين قولنا لا امكان له والامكان لا يكون قائما بنفسه
فيكون قائما بمحل فلا يلزم الانقلاب من النقض والحل وتقرير
الاول ان يقال ما ذكر جار فى الامتناع والعدم بان يقال لا فرق
بين قولنا امتناعه منفى ولا امتناع له ولا عدمه لا والا عدم له
وتقرير الثانى ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة
عدمية هى الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة
العدمية وكما انه فرق بين اتصاف شيء بصفة ثبوتية وسلب
اتصافه بها كذلك فرق بين اتصاف الشيء بصفة عدمية
وسلب اتصافه بها . وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع
ما لا بد منه فى وجوده فى الازل فكونه غير ممكن فى الازل خلاف المفروض
لان الامكان مما لا بد منه فى وجوده اه فيه انه لا يلزم من كون

الممكن

وجوده في الازل محالا الا ان لا يكون له امكان في الازل اذ امكانه
فيما لا يزال ثابت في الازل ولا يلزم من ازلية الامكان امكان
الازلية على ما يشير اليه الشرح فلا يلزم خلاف الفرض ولا قلب
الحقيقة لان جميع ما لابد منه في الوجود في اللايزالي متحقق في الازل
فان قلت هذا انما يصح على ان يكون الترديد في الوجود اللايزالي
لا في مطلق الوجود وكلام الشرح مبني على الثاني قلت الظاهر
ان الترديد في الوجود الذي للحادث لان مدعى الحكيم ان ممكنا
قديم والا لكان جميع الممكنات حادثا وح يلزم اما قدم الحادث
او حدوثه بدون تمام علته او التسلسل كما ذكره بعض الافاضل من
ان الترديد في استدلال الفلاسفة كان في وجود ممكن ما مع
قطع النظر عن كونه عدما قديما او حادثا مبني على عدم كون
دليلهم فيما الشرح ثابتا دافعا للثاني بالنظر الى شق الاول
من الترديد وهو خلاف النص ولزوم قدم الحادث على الشق الثاني
ظ على مذهبهم من ان تخلف المعلول عن علته التامة سواء
مختارا او موجبا ممتنع الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه
لم يكن جميع ما لابد منه في وجوده متحققا في الازل فان قلت
شق ردده المستدل بين الشقين يلزم على اولها حدوث الممكن
بدون تمام علته وعلى الثاني التسلسل فالجواب باختياره يلزم
احد شقيه ومنع لزوم ما لزمه او منع بطلانه والثاني مكابرة
اما الاول فلانه لا خفاء في لزوم ما لزم كل واحد من شقي الشق
الثاني واما الثاني فلانه لو لم يكن حدوث الممكن بدون تمام

علته باطلا

علته باطلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وبطلان التسلسل
معلوم من البراهين القاطعة فمنعه ايضا مكابرة قلت كون هذا الجواب
اختيار الشق الثاني مبني على ان المجيب ردد الوجود المردد فيه
في استدلال الفلاسفة بانه اما الوجود الازلي او المطلق واما
الوجود اللايزالي وبالنظر الى الشق الاول يختار الشق الثاني
دون الثاني فانه بالنظر اليه يختار الشق الاول من الشق الثاني
دون الثاني من الترديد ويمنع لزوم قدم الحادث بناء على الفرق
بين العلة الموجبة والمختار في امتناع تخلف المعلول عن الاول
دون الثاني على ما يجئ اليه اخر هذا الجواب على ما لا يخفى مع التأمل
في اخره للمنصف وبالجملة كونه اختيار الشق الثاني مبني على
الاول من شقي الترديد الذي ردد المجيب بينهما الوجود المردد فيه
في استدلال الفلاسفة وان كان خلاف الظ كما م اليه الاشارة واظهار
الشقوق البعيدة للاستظهار غير بعيد وعدم لزوم احد المحذورين
مبني على الشق الثاني فانه بالنظر اليه يختار ايضا الشق الاول من
الترديد اه فتأمل وهو خلاف المفروض اذ المفروض اي
التعلق بوجود الممكن على اي نحو كان يكفي في وجود المعلول ولا
يحتاج الى مرجح اخر على ما يفهم من قوله اذ من جملة ما لابد منه الى
قوله بل بوجوده فيما لا يزال وليس المراد من المفروض ما اختير
في هذا الجواب من الشق الثاني الواقع في ترديد الفلاسفة نعم خلاف
المفروض على تقدير شق المتهيئة انما هو خلاف المفروض بهذا المعنى
فلو قال بعده وهو خلاف المفروض لكان اللهم الا ان يقال ان
اظهر

ان كون الجواب اختيارا للشق الثاني بالنظر الى مطلق الوجود
او الوجود الازلي وان كان خلاف الظ كما مر اليه الاشارة
وح فيقول الترديد في التعلق بانه متمم او ليس بمتمم لما كان
في الوجود اللايزالي على شق المتممة خلافا الذي هو الشق
الثاني المختار في الجواب الثاني ولذا ترك قوله وهو خلاف
المفروض هنا فتأمل   على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر
ويقال ان التعلق الازلي اما ان يكون متمما لعلة وجود ذلك
الامر اولا وعلى الاول يلزم ازلية ذلك الامر وهو باطل لانه
ايض فيما لايزال مع انه يلزم ازلية ما اعتبر فيه ذلك وعلى الثاني
وعلى الثاني ان يحتاج ذلك الامر الى امر آخر فيتسلسل
وقد يتعلق الارادة بوجوده في وقت معين فلا يوجد الا فيه ورد هذا
بانه ح يتوقف حصوله على حضور ذلك الوقت الحادث
فينقل الكلام فيه ويتسلسل واجيب بان حضور ذلك الوقت
الذي هو حادث يتوقف على حدوث وقت آخر سابق وهكذا
فاللازم تسلسل الاوقات الماضية المتوهمة التي لا وجود لها
في الخارج اصلا لان الكلام في اوقات قبل وجود العالم ولا كلام
استحالة مثل هذا التسلسل وليس حدوثه عبارة عن وجوده بعد
عدمه بل المراد كونه غير ازلي اقول لو كان ذلك الوقت الحادث
من الاعيان ايض لا يلزم التسلسل بناء على ان الارادة كما تتعلق
بوجود المعلول في ذلك الوقت تتعلق ايض بوجود ذلك الوقت
مسبوقا بعدمه بالذات على ما هو اصطلاح المتكلمين كما في

تقدمه تعالى

تقدمه تعالى على الزمان عندهم ولا يرد عليه انه لما تعلقت
الارادة في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت يلزم اما تخلف المع
عن العلة التامة او ازلية الحادث واجتماع اللايزالي مع الازل
بناء على الفرق بين العلة الموجبة والمختار فافهم   فمختار
انه ليس كذلك لان المتمم لعلة وجوده في الازل انما هو تعلق الازلي
بالوجود اللاازلي لا التعلق الازلي بالوجود اللايزالي فانه متمم
لعلة الوجود اللايزالي كما قال وان اردتم انه متمم لعلة وجوده
فيما لا يزال فمختار انه كذلك فان ان ذلك الوقت من جملة ما لا بد
منه في الوجود اللايزالي فكيف يكون ذلك التعلق متمما لعلته
قلت المعلول ههنا ممكن مسبوق وجوده بعدمه بالمسبوقية الزمانية
بالمعنى الاعم الشامل لما هو اصطلاح المتكلمين في المسبوقية الذاتية
فيكون من اعتبارات المعلول فتأمل واعلم ان اعراد آخر الجواب
الثاني الى اختيار الشق الاول من الترديد ومنع انه يلتبس الحادث
بناء على ان تخلف المعلول عن العلة المختار جائز ظاهر بعد التأمل
في قوله فمختار انه كذلك فلا يلزم ازليته الى آخر ما ذكره هذا وهذا
هو مختار الامام الرازي وتبعه جمهور المتأخرين والسر فيه انه ما ذكره
في امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة من لزوم الترجيح من غير مرجح
عند فرض وجوده معه في وقت وعدمه في وقت آخر لا يلزم في المختار
لان الارادة مرجحة فتأمل   سواء كان مقارنا لوجوده فيه
اشارة الى انه لا يلزم ان المسبوق بالقصد والارادة حادثا لجواز

ان يكون سبق القصد والارادة عليه بالذات لا بالزمان كما
قرره الآمدي فلا يتم الاستدلال على حدوث العالم بانه مسبوق
بالقصد والاختيار كما فعله بعض الشارحين وقد يقال
ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا
على الزمان اه اراد بكون الشيء الازلي فوق الزمان وسابقا عليه
ومتعاليا عنه السبق الذي لا يجامع السابق معه مع اللاحق لا
مجرد كون الازلي السابق غير داخل تحت تعريف الزمان وتغيره
اذ الفلاسفة ايضا قائلون به مع ان الزمان قديم عندهم يدل عليه
قوله فان ما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت الارادة الازلية
من تخصيصها الممكنات وقد تعلقت الارادة بوجود المتناهي
فلا يحسن جعل هذا القول معارضة في مقابلة المستدل بناء على
انه دعوى بلا دليل وتقرير المعارضة ان يقال لا شيء من الازلية
بزماني لان الازل سابق على الزمان وجميع الممكنات زمانية فلا شيء
منها في الازل فيكون كل منها حادثا ويؤيد كون هذا القول معارضة
عدم جعله جوابا آخر عن اجوبة الدليل حيث لم يعنونه بالوجه الثالث
والشارح في مقام نقل الجواب عن الدليل المذكور حيث ولجيب
عن هذا الدليل بوجوه والمعارضة لا اختصاص له بدليل دون
دليل آخر اللهم الا ان يقال عنوان بقوله وقد يقال اشارة الى خلاصه
من كون الدليل ولا يخفى ان جعله نقضا تفصيليا باختيار الشق
الاول ومنع لزوم كونه ممكنا ازليا بناء على ان جميع الممكنات
زمانية والاول سابق على الزمان انسب وعدم جعله معنونا
بالوجه الثالث

كون الدعوى من ...

بالوجه الثالث لاشتراكه مع الاول في كونه نقضا باختيار
الشق الاول ومنع الملازمة وكونه جوابا آخر مبني على الفرق
بالسند اذ هو في الاول الجواز المذكور وفي هذا كون جميع الممكنات
زمانية وكون الازل سابقا على الزمان هذا ولا يخفى انه يمكن ان
يقال ان زمانية جميع الممكنات بمعنى الدخول تحت تعريف الزمان
لا بمعنى ان الازل سابق عليها السابقية المذكورة فان قلت
الكلام على السند الاخص غير مفيد قلت هذا هو المشهور لكن
التحقيق انه بمعنى ان السند لا يصلح لاسندية مفيد على ما يفهم
من كلامه قدس سره في تعليقاته على حكمة العين فان قلت لو كان
هذا الكلام معارضة في مقابلة المستدل او نقضا تفصيليا باختيار
الشق الاول يلزم عدم تمامية الجواب الثاني المبني على
جواز تخلف المعلول عن العلة التامة في صورة الاختيار اذ هو
غير جائز في الزمان لامتناع كون الزمان في وقت من الاوقات
وهو تقريره على وجه يعم الزمان على ما يدل عليه قوله والزمان
من جملة الممكنات اه قلت لا يخفى ان معنى تعلق الارادة في الازل
بوجود الممكنات فيما لا يزال وجودها وجودا مسبوقا بالعدم
سواء كان وقع في وقت كما عدا الزمان او لا كالزمان ويمكن ان
يقال لو كان هذا الكلام معارضة او نقضا يلزم الفصل بين
السؤال الآتي ومتعلقه اذ هو متعلق بالجواب الثاني على ان
يحتاج في صورة النقض الى ما يحتاج اليه آخر الجواب الثاني من منع
استحالة التخلف مطلقا كما لا يخفى على المتأمل هذا والحق ان هذا

الكلام متعلق بالوجه الثاني لدفع توهم الناشئ عنه فان قوله
تعلقت الارادة في الازل بوجود المقدورات فيما لا يزال ولو
كان المراد منه وجودها وجودا مسبوقا بالعدم مطلقا الا
ان المتوهم لتوهم وجودها في الاوقات المخصوصة لتبادره
في بادئ الرأي من لا يزال فتحمل بالزمان فيندفع بقوله فقد
تقال اه فتأمل فان قيل الغرض منه بيان ضعف الجواب
عن استدلال الفلاسفة باختيار الشق الثاني ومنع لزوم التسلسل
بناء على ان الحادث اللايزالي المنتهي الى العلة انما هو تعلق الارادة
وهو امر عدمي لا احتياج الى امر مخصصه بوقت ولئن سلم فالتسلسل
في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممتنع وبطلان ما قيل
يلزم من لا تناهي التعلقات كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين
والافلاوجه لهذا السؤال بعد الالتزام تخلف المعلول عن العلة التامة
اذا كان مختارا اذ هي اختيار الشق الثاني من شقي هذا السؤال ومنع
الملازمة ثابت وحاصل هذا السؤال انه لا يجوز جعل التعلق تتمة
للعلة على ما هو مدار الجواب اذ لا يخلو من ان يكون حادثا او قديما
وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني القدم ولا يخفى ان هذا السؤال
كما يندفع بالالتزام المذكور يندفع ايضا بان هذا التسلسل في المعدات
وهو غير باطل عند الخصم ولا يلزم منه مدعى الخصم على ما سبق
فالقول بالانحصار ههنا وهو ظاهر الفساد وان صدر
اه فبطلان هذا التسلسل بهذا القول غير موجه واما بطلانه ببرهان
التطبيق فقد قيل انه ثابت بناء على انها ممتنعة من الاعتبارات

التي ينقطع

التي ينقطع بانقطاع الاعتبار اذ يتوقف بوجود العالم
عليها فيجري فيها برهان التطبيق باعتبار حصولها الموصوف
على الترتيب ورد بان جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان
لها وجودات مترتبة اما في الخارج او في العقل لا امتناع الانطباق
فيما لم يوجد اصلا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونها موجودة
باحد الوجودين ولئن سلم فلا يجوز ان يكون تلك التعلقات
معدات والبرهان فيها لا يجري على مذهب الخصم ولا يلزم منه
مطلوبه على ما سبق اعلم ان القول بالانحصار في مثل هذا مما صدر
عن العلامة الشريف قدس سره حيث قال في تعليقاته على حكمة العين
في مبحث اثبات الوجود الذهني بانه لو لم يتصف الماهية قبل
الاتصاف بالوجود الخارجي بل بالوجود الذهني لزم اتصاف
الماهية قبل الوجود بوجود آخر وننقل الكلام اليها فيتسلسل
الموجودات اذ تكون الماهية موجودة بوجودات اخر غير متناهية
يستلزم لانحصار الوجودات الغير المتناهية بين الماهية والوجود
المفروض اولا والاشك ان نسبة الماهية مع الموجودات كنسبة الارادة
مع التعلقات فيلزم من القول بالانحصار هناك القول بالانحصار
هنا ايضا وهو فاسد وان صدر عنه قدس سره وما يفهم من كلام
بعض المتأخرين ان الانحصار ثابت وليس فيه محذور لعدم
كون النسبة بين ما فرض حاصرا وبين الامور الواقعة في الوسط
كالنسبة بين تلك الامور وهذا هو احد الشرطين لاستحالة كون
غير المتناهي بين الحاصرين والآخر هو ما صرح به قدس في حاشية المطالع

وهو ان يكون بينها ترتيب طبعي او وضعي ليس شيئ الا ان الماهية
ثابتة مع كل واحدة من تلك الوجودات على قياس هيولى عالم
العناصر الثابتة مع كل واحد من الاستعدادات الغير المتناهية
على ما يقوله الفلاسفة وكذا الارادة مع التعلقات والحاصل
ان الانقضاء انما يلزم اذا كان للسلسلة طرفين معينين والطرف
فيما نحن فيه ولو كان معينا الا ان الاولى ليس كذلك اذ ليس
بعد الماهية ما فيه تعلق معين ولا وجود كذلك وهي ليست طرفا
للوجودات والتعلقات كما يكون الواجب طرفا للسلسلة
الغير المتناهية عند ابطالها باثبات الواجب فلزوم الانحصار
بين الحاصرين فيه ثابت لان احاد الممكنات علل فاعلية والواجب
ايضا فاعل فيلزم وقوعه في الطرف فيلزم الانقضاء فيلزم
التناهي على تقدير عدم التناهي والشر اللازم من حدوث
العالم بأسره هو الشيء من حدوث العالم بأسره هو الشر في الامور
المرتبة المجتمعة في الوجود وهذا دعوى تخصيص الغير المتناهي من ان المعدات
لا ينتظم سلسلتها الا بحركة سرمدية وحدوث العالم بأسرها ينفيها
فان الافلاك قديمة عندهم بيان لمذهب الفلاسفة في ربط
الحوادث بالقديم بحيث لا يلزم على مذهبهم الشر المحال عندهم
بناء على اثباتهم جسما قديما متحركا بحركة دائمة فيكون كل من
الحوادث مسبوقا باخرى لا الى نهاية من قبل المعدات والشر
اللازم منها غير محال عندهم لعدم جريان البرهان التطبيق
فيه على زعمهم فهي ذات جهتين الاستمرار والتجدد قال

ارسطو الحركة قد تطلق على كون الجسم بحيث اي حد من حدود
المسافة يفرض لا يكون هو من قبيل ان الوصول اليه ولا بعده
حاصلا فيه وتسمى حركة بمعنى التوسط وهي صفة شخصية
موجودة في الخارج دفعة مستمرة الى المنتهى ويستلزم اختلاف
نسب المتحركة الى الحدود والمسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة
وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة فباعتبار استمرارها
وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليها الحركة
بمعنى القطع فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في
الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق
على المسافة كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة
امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة
بهذا المعنى لا وجود له الا في التوهم اذا عرفت هذا فاعلم ان
افراد الوضع في الحركة الفلكية بمنزلة حدود المسافة في الحركة
الاينية فان كون الفلك بحالة يصح ان يفرض له في كل ان فردا
من الاوضاع غير الفرد المفروض في الان السابق واللاحق
هي الحركة بمعنى التوسط الحاصلة للفلك دائما عندهم القديمة
باعتبار ذاتها وهي حادثة من حيث العوارض اللازمة لها باعتبار
اضافتها الى تلك الحدود ويتحصل عنها بهذا الاعتبار
الحركة بمعنى القطع فهي باعتبار الاول مستندة الى القديم و
باعتبار الثاني واسطة في صدور الحادث عن القديم اذ يكون
تلك الحركة سببا للاستعدادات المختلفة صدوث عن

حدوثه اى صدور الحادث عن القديم مع حدوث العالم بأسرها
او صدور العالم بأسره على القديم مع حدوثه بجميع اجزائه دائما
وقد رأيت فى بعض تصانيف ابن تيمية القول به فى
العرش قبيل العلم وجه قول ابن تيمية بالنبى على سبيل التعاقب فى العرش
انه من المجسمة ويثبت للواجب تعالى جهة ومكانا على ما ينقل
الشى عنه اذ الواجب قديم ازلى ولا يوجد له مكان ازلى فاضطر
على مذهبه بناء على قوله بحدوث العالم الى القول بالتسلسل فى العرش
لانه مكان الواجب عنده كما لا يخفى من مستمر متشابه
الاجزاء لا لانه ان المراد به الحركة بمعنى التوسط والمراد من تشابه
الاجزاء تشابهها فى امتداد المسافة وهى باعتبار تجزى المسافة
لا بتجزى تشابه الاجزاء ان لا يكون الاجزاء متخالفة فى امتدادها
سواء كان لها اجزاء فيه ولم يتخالف كما فى الحركة بمعنى القطع
المتشابهة او لا كما فى الحركة بمعنى التوسط فان قلت ان الحركة
بمعنى التوسط يتجزى باعتبار تجزى الجسم المتحرك على ما صرح
به الشى فى تعليقاته على التجريد قلت لا تشابه للاجزاء الحاصلة
لها باعتبار انقسام المتحرك اذ كلام فى الحركة الفلكية والكرة
المتحركة على نفسها يكون الحركة فى بعض اجزائها اسرع وفى بعضها
ابطأ فافهم فلا بد لعدمه من علة حادثة قبل م وانما يكون
كذلك لو كان عدمه لا لذاته وليس كذلك قال صاحب التحصيل
ولولا ان فى الاسباب لعدمه لذاته لما صح وجود الحادث وذلك
هو الحركة التى لذاتها وحقيقتها القوة انتهى فان قلت يلزم عليه

ان يكون الحركة

ان يكون الحركة ممتنعة لذاته قلت الممتنع لذاته ما لا يجوز له
وجود اصلا لا ما يمتنع له وجود خاص مثل الوجود بعد
العدم او الوجود فى الزمان الثانى فانهم قالوا الزمان يمتنع
عليه الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود مع انه ليس بممتنع
ولا واجب ايضا اذ هو ما يمتنع له جميع انحاء العدم الخارجى
كما ان الممتنع ما يمتنع عليه جميع الانحاء الوجود الخارجى فيجوز
ان يكون الحركة مما يمتنع عليها الوجود فى الزمان الثانى وان كانت
ممكنة فان قلت يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة قلت انما يلزم
ذلك ان لو كان الحركة باعتبار الوجود فى الزمان الثانى ممكنة
وليس كذلك بل هى ممتنعة باعتباره فلا يكون معلولة باعتباره
هذا ما نقل من تقرير بعض المتأخرين ورد عليه بان الحركة لما كانت
ممكنة باعتبار وجودها فى آن الحدوث فيجب بقاؤها بهذا الاعتبار
ببقاء العلة لدوام المعلول بدوام العلة وفيه ان وجوب
العدم بعد الوجود لذاته مانع عن وجوده فى الزمان الثانى
الذى هو البقاء ولقائل ان يقول لو كانت الحركة لذاتها علة
لعدمها بعد الوجود يلزم اجتماع النقيضين فان العدم بعد
الوجود يكون فى نقيض ذاتها فيتحقق لها ان الوجود لامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة وانه اجتماع النقيضين بل
افحش كما لا يخفى على المتأمل فان قلت يحتمل ان يكون العدم
بعد الوجود واجبا لذات العدم بعد الوجود قلت فيكون
متقررا دائما يلزم الفساد المذكور فافهم وبعضها امر موجود

و بعضها امر معدوم بان ينتفي علة الجزء و يوجد المانع معا
فان عدم الجزء ح مستند الى مجموعهما ولا يلزم توارد المستقلين
اذ كل منهما لا يستقل الا عند الانفراد واما عند الاجتماع فالمجموع
هو المستقل فان قلت فعلى هذا يلزم كون العلة مفهوما كليا
صادقا على كل واحد وعلى المجموع وكل واحد من اعدام اجزاء
العلة واثنين وثلثة والمجموع يلتزم هذا في علل الاعدام وان
كان المعلول واحدا بالشخص لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والسر
فيه ان العدم لا يحتاج الى علة مؤثرة بل يكفيه انعدام العلة وانعدام
العلة كما يكون بانتفاء واحد من العلل الاربع فقط و بوجود المانع
ايض يكون جميع الانتفاء والوجود فتأمل لا بد ان يكون
احد القسمين من الامور الموجود وتلك الاعدام او كلاهما
غير متناه و ذلك لان عدم امر موجود علة وجود ذلك الجزء
والامر الموجود مانع وجوده فان كان مانعا عن وجود تلك
العلة ايض يكونه احد القسمين غير متناه اى الامور الموجود
وان لم يكن اى علل ذلك المانع فافهم والحاصل انه يلزم
التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة فان قلت يجوز ان يكون تلك
الامور معدات قلت فيلزم بناء على ما قالوا من ان المعدات
لا تنتظم الا بحركة سرمدية وان كان دعوى بلا دليل ان يكون
لتلك المعدات معدات اخر وهكذا فيلزم بناء على ما قالوا وجود
سلاسل غير متناهية وكل واحد من احاد تلك السلاسل غير متناه
ايض واحاد كل السلاسل وان لم يجتمع في الوجود الا انه لا بد

كل منها عن

كل منها عن وجود فرد من افرادها حين وجود معلول تلك السلاسل
فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة بسبب وجود
فرد ما من افراد كل سلسلة ح ويلزم محذور آخر ايضا بناء على ما
ادعوا وهو ثبوت اجسام غير متناهية متحركة بحركات سرمدية
وهو باطل لقيام البراهين على تناهي الابعاد مع انهم معترفون
ايض بالبطلان هذا ما سنح لي ثم رايت الثاني مصرحا به في تعليقات
الشرح على رسالة المسماة بالزوراء فان قلت ان الحركة بمعنى
التوسط عبارة عن الحاصلة المتوسطة بين الاوضاع المستمرة
المستندة الى القدم وهي الموجودة في الخارج والحركة بمعنى القطع
التجزى عبارة عن الاوضاع المنقضية وهي غير موجودة في الخارج بل هي
مفروضة كالآنات المفروضة في الزمان والحدود المفروضة
في المسافة كما صرح به الفارابي واذا لم يكن موجودة في الخارج
لا تقتضي علة موجودة في الخارج قلت ان تلك الاوضاع وان
سلم انه غير موجودة الا انها ليست فرضية محضة فان
العقل يشير الى هذا الوضع ويحكم عليه بانه مقارن بهذا الآن
وبانه ليس مقارنا لذلك الآن حكما صادقا مطابقا ولو كان
فرضا محضا لم يكن احد الحكمين اولى بالصدق من الآخر
واتصاف الفلك بذلك الوضع يحتاج الى علة فان الوصف
الذي لم يكن بشيء ثم يثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال الوصف
عن ذلك الشيء فلا بد له من علة ايض ضرورة كما ذكره الش
في تعليقاته على الزوراء على ان تلك الاوضاع لو كانت بمحض

فرض العقل كيف يكون سببا لحدوث الامور الموجودة فتأمل
ان كان عدم امر موجودة او عدم امر يستلزم اه اذ اشار
الى ان الامر الموجود المذكور سابقا يشتمل المانع ويستلزمه — علة العدم
والتحقيق ان العدم لا يستند الا الى العدم لما تقرر ان عدم العلة
فالمانع الموجود مستلزم لعلة العدم وهو عدم عدم المانع
وعدم المانع من اجزاء العلة فاظهار الشارح الشق الاول انما هو
على ظاهر ما يقال ان الشيء كما ينتفي بوجود المانع فتأمل فانه
دقيق قيل يجوز ان يكون عدمه لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم
حدوث امر موجود معه ولا وجود امر قبله مثل عدمه امر اعتباري
كالامكان مثلا فان سلب الامكان لا يستلزم الا ثبات من الوجوب
والامتناع الذي كل منهما من المعقولات الثانية على ما تبينوا
وحققه الشارح ايضا وقيل عدم الامكان لا يتحقق الا الامكان
الذي هو ايضا من معقولات الثانية فكان المناسب في ابطال
هذا الشق الاكتفاء بانه يلزم التسلسل في الامور المتفاوتة في نفس
الامر لان الاعدام بينها علية على هذا الفرض وادلة ابطال
التسلسل يجري فيها انتهى ويرد عليه ان الامكان لو كان سببا لحدوث
ذلك الجزء لزم قدمه بناء على ازليته الا انه مناقشة في المثال
وقد يجاب عن اصل السؤال بان العدم الذي يكون سببا لعدم جزء
من اجزاء الحركة يكون عدم جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة
والموجود الحادث الذي هو علة لوجود حادث لا يكون امرا
اعتباريا فان قلت اذا كان ذلك الحادث امرا اعتباريا كما

في ما نحن فيه

في نحن فيه فليكن علته ايضا كذلك قلت هذا مدفوع بما سبق
منا نقله عن تعليقات الشارح لوفرداء فتأمل   قلت تلك الموانع
متعاقبة في الحدوث اه فان قلت يجوز وجود جميع الموانع
دفعة بلا ترتيب ذاتي او زماني فلا يجري البرهان فيه قلت
كل واحد منها مانع لكل واحد من اجزاء الحركة على سبيل
التوزيع فيكون علة لعدمها كذلك وتلك الاعدام مترتبة
بحسب الزمان فيلزم ترتب تلك الموانع بحسبه ايضا فان اجتمعت
في الوجود لزم التسلسل المستحيل الا في احادها اه وان لم يجتمع
في الوجود نقلنا الكلام اه على انه لو فرض وجوده دفعة
يلزم التسلسل المستحيل ايضا بعد نقل الكلام الى علة وجود كل
منها   وعلى الاول يلزم الوجود الموانع المترتبة في الحدوث
الغير المتناهية اطلاق الموانع عليها باعتبار ان علة الموانع
للشيء مانع له والا فمانع المانع المعلول عدمه لذاته بل علية انما
هو اللازم لعدم عدم مانع المانع في اولها واما في المرتبة الثانية
فاللازم مانع لعدم مانع المانع المذكور لا مانع المانع ولا
مانع الجزء المفروض من الحركة ويمكن ان يكون اطلاق المانع
باعتبار ان العلة التامة للوجود مانع العدم وبالجملة يلزم
التسلسل في الامور الموجودة المترتبة بحسب الوجود والحدوث
بالذات المجتمعة عند عدم مانع جزء الحركة على هذا الشق من
التسلسل في الاعدام اذ يلزم في المرتبة الثانية وهي عدم مانع
عدم عدم مانع المانع وجود علة مانع المانع اذ عدم علته

مانع لعدم مانع المانع وهو مسلوب في هذه المرتبة وكذا
يلزم في المرتبة الثالثة وهي عدم عدم مانع مانع عدم عدم
مانع المانع وجود علة تلك العلة فانه مانع لعدم تلك
العلة المانع لعدم عدم مانع المانع ومانع المانع لعدم عدم مانع
المانع ثبت في هذه المرتبة ويزداد في المرتبة الرابعة عدم ومانع
مضاف الى العدم الاول في المرتبة الثانية وفي المرتبة الخامسة
يزداد عدمين ومانع مضاف الى المانع الاول في المرتبة الرابعة
وبتدرج في كل مرتبة بالتأمل لا انها الموجود وانما احتجنا
الى تكلف السلسلة في المعدومات لما سبق من ان المحقق ان
ينتسب العدم الى العدم فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجود
بخلاف التسلسل اللازم في الشق الاول فانه كان في اسباب عدمه
باعتبار اللازم على ما قررنا واعلم انه يفهم من نحو تقريرنا في
هذا المقام ان السلسلة في الشقين في الامور المترتبة بحسب
الذات والفرق ما اشرنا اليه آنفا ويأبى عنه ظاهر قوله في الشق
الاول المترتبة بحسب الحدوث والاولى ان يحمل الترتيب بحسب
الحدوث على ظاهره ويكون الفرق بين الشقين بان الاول
تسلسل في الامور المجتمعة المترتبة في الحدوث بحسب الزمان
اعني موانع موانع الاجزاء والثاني التسلسل في العلل المجتمعة
المترتبة بحسب الذات اعني اسباب وجود كل واحد من الموانع
فان قلت يحصل اختيار الشق الاول ويمنع الاجتماع وكذا الخ
في موانع موانع الموانع الى ما لا ينتهي قلت فيوجد سلاسل غير متناهية

وهو باطل على ما سبق على انه يلزم التسلسل المستحيل في اسباب
وجود كل واحد فتأمل لعل الله يوفقك بما هو خير من هذا
فان كلماته رموز كل ما يؤخذ منها بقدر ما في وسعه
الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين وهو
مولانا علي الطوسي وهذا الوجه ابطال لسند منعهم مقدمة
من مقدمات النقض الاجمالي على دليلهم بجريان في الحوادث
اليومية ويمكن ان اثباتا للمقدمة الممنوعة وكذا الوجه الخامس
فغايتها ايقاع النقض على حاله فان قلت يلزم على هذا ان
يجعل ما قاله الامام الغزالي وجها آخر ايضا قلت لما كان معتمدا
عليه بين القوم بعده وجها آخر ان الكلام في نقل الوجوه المعتمدة
به بين وانما نقله لدفع الاعتراض عليه ولو لوحظ تحقيق الشيء
لم يكن الوجه الرابع وجها ويكون ما قاله الامام وجها
قلت هذا لداهية الوهم لا لداهية العقل بناء على ان الحالة
المحققة فيها سبق القديم على واحد من الحوادث لا يلزم ان يكون
وقتا معينا ولا مستلزما له على ما توهمه المجيب ويبنى عليه الحكم
بالمنافات واما الغير المتناهية فيتحقق سبق القديم سبق
على كل واحد مع دوام المقارنة لفرد منها ولا يلزم منه القديم
على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد بل في ازمنة
غير متناهية وهي الحالة التي يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد
مما يصدق عليه الحادث فالقول بان الحالة زمان محل تأمل
او ليس زمان من الازمنة فيتحقق فيها سبق القديم على كل واحد

قوله حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة في
بعض النسخ غير الافراد الموجود ومعنى غير كل واحد من
الافراد الموجودة اذ لا شك انه غير جميع افرادها فان المراد
من المجموع ههنا الامور التي لا يخرج عنها واحد لا المجموع المركب
من الاجزاء ولا الهيئة الوحدانية العارضة لتلك الاجزاء
لان المجموع بالمعنى الاخير انما يطلق على المتناهي كما يفهم من شرح
المواقف كذا قيل وهو توهم بعيد اورد عليه بان معنى
الحدوث هو الوجود بعد العدم وظاهر ان اتصاف قديما
بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع بل المجموع ههنا ليس
بقديم ولا حادث بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهي غير
موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل وقت ولذا حكموا بالحركة بمعنى
القطع غير موجود مع كل وجود كل جزء منها في جزء من الزمان
فظهر ان كلام القائل غير مبني على ما توهمه الشارح ودعوى
البداهة في استلزام حدوث الجزء لحدوث الكل في مادة المجموع الغير
المتناهية المتعاقبة الاجزاء ممنوع اقول هذا مدفوع بما يحقق
الشارح من ان السلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم
يكن موجودة مجتمعة وهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث
موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من احادها موجود
في جزء من تلك الازمنة والموجود اعم من ان يكون في الآن
والزمان والموجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع
او التعاقب وقياسه على الحركة بمعنى القطع فاسد فان الاستمداد

الذي توسمه الحركة

الذي توسمه الحركة بمعنى التوسط انما هو بحسب التوهم
فيتكافأ عدد السابقات والمسبوقات فيما فوق المعلول
الاخير يعني ليس الكلام في تطبيق احد المتضايفين على الآخر
حتى يقال ان مسبوقية كل واحد من احاد السلسلة ينطبق
على سابقية علته عليه لانها غير متناهية بل الكلام ان عدد
احدهما لا يزيد على الآخر بل يوجد بازاء كل واحد من احاد
احدهما واحد من احاد الآخر مع قطع النظر عن كونه مضايفا له
اما اذا كان من الجانبين فلا ينفيه هذا الدليل له قيل
لا يخفى ان اللاتناهي من جانب المعلول انما هو بمعنى لا يتوقف
لان اللاتناهي واقع على ما قالوا ان في مقدورات الله تعالى
وانقسامات الاجسام والعدد المتسلسلة بمعنى لا تقف مع
ان خروج جميع المقدورات والاقسام والاعداد الى الفعل
محال انتهى اقول فعلى هذا الكلام الشارح مبني على الارخاء اي الارخاء
العنان مع الخصم والا فلا احتياج الى اجراء برهان التضايف
الى ما لا نهاية ههنا من جريان برهان التضايف باعتبار كل
واحد من قطعتي السلسلة المبتداء احدهما من واحد الى
ما لا تناهي على سبيل التصاعد والازمنة الى ما لا تناهي على
سبيل التنازل واجاب بعض الافاضل بانه لما اقتضى
عدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركتها و
العناصر بموادها وامتناع انعدام القديم ان يوجد الحوادث
دائما ازلا وابدا على ما هو مذهب الفلاسفة فللمتوهم ان

يتوهم كون تلك الحوادث الغير المتناهية متسلسلة واقعة
في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكن حاصلا في
تلك الازمنة والحصول في الزمان اعم من ان يكون على سبيل
الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما يصرح به الشيء واليه
بما نقله عن السيد الشريف حيث ان الماضي من الحركة موجود
في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل
من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من
الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان
انتهى ويمكن ان يكون الالتجاء الشيء الى ما التزمه ههنا من جريان
برهان التضايف باعتبار كل واحد اه مبنيا على هذا فان
قلت ان الحق ان الممكنات الاستقبالية المتصفة بالوجود
الخارجي متناهية على ما يصرح به الشيء فالشيء ليس الا في الملتجئ
لجريان برهان التضايف لا يحتاج الى ما ذكره الشيخ بل يكفي
ان يقال لا نسلم عدم تناهي السلسلة من الطرفين اذ ما ذكروه
لا يقتضي في طرف الاستقبال الا عدم التناهي عدم الوقوف
عند حد قلت ان الكوائن ماضيا ومستقبلا لكل موجود
في زمانه وهي بجميعها حاضرة عند الاول تعالى لا ماضوية ولا
استقبال بالنسبة اليه تعالى ليس عنده صباح ولا مساء
وانما هي بالنسبة الى الداخلين تحت ضبط الزمان فيحتمل
ان يكون تسليم الشيء كون الحوادث مما لا اخر لها كما لا اول لها
والالتجاء المذكور مبنيا على هذا وهذا هو ما اختاره

صاحب المحاكمات

صاحب المحاكمات في تحقيق علمه تعالى واختاره الشيء في
زوارئه وان كان مغايرا للتحقيق في هذا الشرح على ما يظهر
فان قلت فاجراء البرهان التضايف ح يدل على بطلان التحقيق
المذكور اذ هو مستلزم لوجود الامور الغير المتناهية ويجري
البرهان فيها قلت ذلك التحقيق مبني على وحدة الوجود وعلى
ان مغايرة العلة والمعلول بالاعتبار فكل واحد من الكوائن
طور من اطوار العلة والزمان الذي هو عرض من الحوادث الكونية
لمجموعه اطوار من اطوارها ايضا فالكل مغاير للعلة بالاعتبار
وفي حد ذاته معدوم وباعتبار العلة يكون الجميع متحدا معه
في الحقيقة الا ان هذا طور وراء طور العقل وتعرف بناء
التحقيق المذكور على ما ذكرنا بمطالعة زوراء الشيء وتعليقاتها
عليها وكرهما الافضل لما مدة الشيخ مولانا كمال الدين الحاج
اللاري ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة
في الوجود ان يعتبر فيها التقدم ايضا كما في الامور المترتبة
المجتمعة لكنه لا يجري في بعض ما ندعيه تناهيه كالبعد وكا
الامور المترتبة وضعا اللهم الا ان يعتبر فيها التقدم والتأخر
وضعا وهما متضايفان والدهر وعاء الزمان
في الحاشية قال بهمنيار وليس للدهر والدهور امتداد لا في
في الوهم ولا في الاعيان والا لكان مقدار الحركة انتهى يعني
ان الدهر عبارة عما لا يقع فيها التغيرات ولا يعرض لما فيها
قبليات وبعديات فان ما فيها معا ودائما لما في الزمان

مما يعرض له القبلية والبعدية فالزمان السابق عنده على
الزمان اللاحق اذ لا يسبق بالنظر اليه تدريج ولا تغير من حال
الى حال مثلا نداء لمن الملك اليوم لا يفارق سمع الحاصل في
الدهر ابدا ومن ثمه يكون المجردين عن جلابيب ابدانهم المحظوظين
في سلك المجردات الشاهدين للحوادث الاتية في الازمان النائية
وهذا معنى كون الدهر محيطا بالزمان ووعاء له وقد يحصل
من هذه النشأة لمعات من هذه الحالة كالبرق الخاطف لبعض
النفوس الكاملة كما ذكره سيد المحققين قدس سره في حاشية المطالع
فليتأمل فيه اشارة الى ان الشئ لما لم يكن احاده متحققة
فكيف يعرض له العدد الغير المتناهي من اين يتحقق هذا الشئ حتى
يلزم منه العدد الغير المتناهي فيمتنع تحقق العدد الذي يساوي
كله وجزئه في معروض وعروض له على تقدير التعاقب وفيه ان
تحقق المجموع المذكور تدريجي في الازمنة الغير المتناهية فكذا عروض
العدد الغير المتناهية له ويكفي هذا للتطبيق على ما قاله الامام
الرازي في المطالب العالية من انه استقر رأي بعد الافكار المتناهية
في اربعين سنة متوالية على ان ضبط الوجود الخارجي للامور
الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية يكفي للتطبيق فيها
وقال بعض المتأخرين من المحققين اذا كان مجموع الامور
المتعاقبة موجودا في مجموع الزمان فيتحقق الانطباق في
الخارج لكن انطباقا تدريجيا موجودا في مجموع الزمان ايضا
لان الانطباق حكمه حكم المنطبقين وهذا يكفي في جريان

البرهان

البرهان فتأمل انتهى والحق انه اشارة الى الدقة الى عدم الصحة
فان قلت يمكن ان يكون اشارة الى ان لزوم مساوات الكل للجزء
لوجود الامور الغير المتناهية ظاهر اذ كل من الجزء والكل
غير متناهيين فلا يكون احدهما ازيد من الاخر فلا حاجة
الى التطبيق لابطال الامور الغير المتناهية يلزم احد المحذورين
اما كون الزائد كالناقص واما المتناهي على تقدير اللاتناهي قلت
لاشك ان بديهة العقل حاكمة بان السلسلة المفروضة من
المعلول الاخير الى ما لا يتناهى ازيد من المفروضة مما قبله بواحد
مثلا وبالجملة ليس الزيادة والنقصان في خواص الكم المتناهي
على ما توهم كيف والحكماء ذهبوا الى ما لا يتناهى النفوس الناطقة
والنظام الى لا تناهي اجزاء الاجسام ومنهم من اثبت لله تعالى
صفات غير متناهية والذهاب الى وجود الاحاد الغير المتناهية
في قوة الذهاب الى زيادة غير متناهية على الاخر ضرورة انه
بعد اسقاط واحد يبقى جملة غير متناهية ايضا كانت اه
انقص من كلها وقد يقال في الرد على جريان برهان التطبيق
في الامور المتعاقبة ان الامتياز بين الاحاد بالترتب والتقدم
والتأخر اي ترتب كان لا بد منه لجريان التطبيق اذ يلزم حينئذ
تطبيق اول احد السلسلتين باول الاخر وانطباق البواقي
بالبواقي في ذلك الامتياز والترتيب في الامور المتعاقبة اما
بحسب التقدم والتأخر متضايفان لا يتحقق لاحدهما بدون
الاخر ذهنا ولا خارجا فلا يمكن ان يتحقق شيء منها في شيء

في الازمنة في نفس الامر لان المتقدم اذا تحقق مثلا امس و المتاخر
اليوم فان تحقق الماضي فقط بان بلا امس في الخارج لزم تحقق
التاخر بدون المتاخر وان تحقق اليوم لزم تحقق التقدم
بدون المتقدم وان تحقق احدهما امس والاخر اليوم لزم
الانفكاك فلا يرد عليه النقض بالمعدات فان تقدمها وتاخرها
في الاذهان كما قال هذا القائل في جواب السؤال عليه بالمعدات
وهي الاذهان ليس الا تناهيا اذ لا يحيط بها الاذهان السافلة
وحصولها في المبادي العالية على سبيل الاجمالي فلا ينقض
القول المذكور باجزاء الزمان ولا بغيره من المتعاقبات وللبحث فيه
ايضا بطريق المعارضة بالقلب بان يقال يدل على نقيض ما
ادعاه من وجود الامور الغير المتناهية المتعاقبة اذ لا معنى
الا كون وجود بعضها متقدما على وجود بعض اخر فلا يجامعه
والجواب عنه انه لا فرق بين الامكان والتقدم والتاخر وكما
ان الامكانات متحققة مع عدم الممكنات فكذلك التقدم والتاخر
متحققتان مع عدمهما باعتبار الوجود الذهني لهما ولا يتأتى
باعتباره على التطبيق اليه الاشارة قلت لما ثبت تحققهما معا باعتبار
الوجود الذهني لاطرافهما ومعلوم ان لتلك الاطراف
وجود خارجي بالنحو الذي ذكره الشارح فحصل الاستناد
باعتباره ويجري التطبيق فتأمل ولعل هذا القائل الحق
هذا الكلام الى بعض تلامذه مقابلة لكلام الامام والا فحقيقة
ايضا جريان التطبيق في الامور المتعاقبة على ما يظهر من كلامه

في تعليقاته على

في تعليقاته على رسالة اثبات الواجب وعلى هذا الشرط
اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة وقد
سبق من الشارح ما يبطل عدم تناهيها وهو الترتب بحسب
الحدوث الزماني مع الاجتماع كاف لسوق البرهان وهذا ثابت
فيها على ما ذهب اليه ارسطو من حدوثها بحدوث الابدان وايضا
نفس الابن متوقف على بدنه المتوقف على نفس الاب المولود
لمادة بدونه ففيها ترتب طبيعي ايضا بل ربما كان الزيادة
في الاوساط اعترض عليه بانه لا يخلو من ان يكون كل واحد من
احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة بمعنى
انه لا يوجد في الجملة الزائدة واحد لا يكون في مقابلته واحد في
الجملة الناقصة فيلزم التساوي بين الجملتين واما ان لا يوجد
في الجملة الزائدة واحد لا يكون في مقابلته واحد في الجملة الناقصة
فيلزم انقطاعها لان التفاوت بينهما بواحد وما ذكره من الزيادة
ربما كانت في الاوساط ليس بقادح في شيء من المقدمات المذكورة
واجيب بانه اراد ان يكون كل واحد في الجملة الناقصة بازاء واحد
من احاد الجملة الزائدة ان يقع في المرتبة النظيرة لمرتبته واحد
فظاهر انه لا يتصور بدون الترتب والمفروض عدمه وان
اراد انه لا يزيد عدد الزائد على الناقص على ما يدل عليه قوله
بمعنى انه لا يوجد الخ اذ ما له عدم ازدياد احاد الزائد عن احاد
الناقصة فيختار الثاني ويمنع الانقطاع كيف وهو اول
النزاع والقول بزيادة غير متناهية على غير متناه مما لا يكون

ضروري البطلان وايضا هذا الكلام تفصيل لما ذكره الشيخ
سابقا بقوله بان يلاحظ العقل ان كل واحدة فما كمل
وان شئت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة
وهكذا الى غير النهاية فنطبق السلسلة المبتداة من الواحد
على السلسلة المبتداة مما فوقه وهو الاثنان فيكون المبدء
السلسلة الغير المتناهية المترتبة للعلة الاولى فان الواحد
علة للاثنين وهي للثلاثة وهي للاربعة الى ما لا يتناهى فيكون
التسلسل في المعلولات اذ الانتقال من العلة الى المعلول بخلاف
التوجيه الاول فان مبدا السلسلة المترتبة عليه يكون المعلول
الاخير فيكون التسلسل في العلل اذ الانتقال من المعلول الى العلة
ولا شك ان برهان التطبيق يجري في تسلسل المعلولات ايضا
على ما صرح به قدس سره في تعليقاته على حكمة العين ويلزم من
هذين الوجهين انتهاء سلسلة المجموعات الى مجموع لا يكون
مجموع ازيد منه وكونه متناهية الاحاد والا لم يلزم تناهي
المجموعات فيلزم تساوي الكل والجزء ويلزم من تناهي المجموعات
تناهي الاحاد فظهر التناهي على تقدير اللاتناهي في الامور
الغير المتناهية مطلقا فان قلت يرد على توجيه الثاني
انهم قالوا بعدم جريان برهان التطبيق في مراتب الاعداد
على انها امور موهومة وعدم تناهيها بمعنى انها لا تقف
لا بمعنى وجود امور الغير المتناهية قلت عروض الاعداد
للمعدودات في نفس الامر العقل يخترعها اختراعا صحيحا

ويحكم باتصافها

ويحكم باتصافها بها في نفس الامر فاذا وجد المعدودات
الغير المتناهية اتصف بالاعداد الغير المتناهية فنطبق
السلسلة المبتداة من الواحد على المبتداة السلسلة من الاثنين
مع ان التطبيق في التوجيه الثاني ايضا ليس بين مراتب الاعداد
بل بين معروضاتها على ما اشار اليه الشيخ آخرا بقوله ثم عدم
تركب العدد في الاعداد التي كانت في تركب معروض العدد
من معروض تلك الاعداد نعم ذكر الواحد والاثنين والثلاثة
لكون مرتبة السلسلة على التوجيه الثاني على عكس الاول فتامل
قيل يتسع في ابطال الامور الغير المتناهية وجه لا يحتاج
الى التطبيق وامثاله وهو ان يقال لو وجد الامور الغير
المتناهية سواء كانت مرتبة او غير مرتبة لا يتجاوز في العلة
عن الواحد وفي الكثرة عنه الغير المتناهية فمراتب التزايد
والتناقص يجب ان يكون غير متناهية مع انها محصورة
بين الجملة الغير المتناهية التي هي غير الكل والواحد هذا والاولى
ان يقال بدل قوله وفي الكثرة في الغير المتناهية عن مجموع الامور
الغير المتناهية بحيث لا يخرج عنها واحد حتى لا يتوهم انه يلزم
من انتهاء الزيادة الى اللاانتهاء تناهي الزيادات ويقال ان الزيادة
على غير المتناهي لا يمكن وح يسهل ابطال الغير المتناهي مطلقا
من غير الاحتياج الى التطبيق وامثاله بناء على لزوم المحال
الذي هو تساوي الجزء والكل وقد سبق هنا ما يدفع هذا فتذكر
قال بعض الافاضل لا وجه بهذا الوجه اذ من المعلوم ان الجملة

الغير المتناهية التي هي الكل ليس طرفا بسلسلة مراتب التزايد
والتناقص فان تلك المراتب عارضة للمجموعات الغير المتناهية
التي هي اجزاء الكل فكما ان الكل لا يكون طرفا لاجزائه كذلك لا
طرفا للاجزاء العوارض اجزائه ولعل منشأ هذا القول توهم
كون الكل ههنا واقعا في امتداد سلسلة اجزاء الزائدة بعضها
على بعض الى غير النهاية والظاهر انه ليس كذلك بل هو مشتمل
عليها مندرج كل واحد منها فيه واتصافه بعدم التناهي
ليس الا باعتبار عدم تناهي اجزائه الزائدة بعضها على بعض
وعدم انتهائها الى حد وايضا بعد تناهي مراتب التناقص في
المفروضة باطل قطعا كيف وهي منتهية من جهة التناقص
والتنازل الى الواحد لم يجوز عنه كما اعترف به هذا القائل وجعله
مبنى دليله ولعل منشأ هذا القول توهم استلزام كون العدد
التناقص غير متناهية لكون مرتبة الناقص غير متناهية مع
عدم علاقة الاستلزام بينهما او فيكى السلسلة المفروضة بالاجسام
القابلة للانقسامات الغير المتناهية على سبيل التناقص عند الحكماء
النافين للجزء الذي لا يتجزأ وتركب الاجسام منها مع ظهور الفارق
انتهى اقول لا شك ان الكل طرف السلسلة الزائد كما ان الواحد
طرف السلسلة الناقص وكذا الزائد العارض للكل طرف السلسلة
التزائد كما ان التناقص العارض للواحد طرف السلسلة التناقص
واشتمال الكل على الجميع لا ينافي هذا كما ان الكل الساقط
منه واحد مشتمل على اجزائه المتزائدة بعضها على بعض مع

انه واقع

امتداد

انه واقع في سلسلتها وتزايده واقع في امتداد السلسلة تزايدها
والوقوع في امتداد السلسلة باعتبار الاشتمال بل من حيث انه
يصدق عليه مفهوم الزائد ايضا كيف ولو كان الاشتمال منافيا
للوقوع في امتداد السلسلة لم يجز جعل المجموع الذي هو الكل طرفا
لسلسلة المجموعات مع انه قد جعله كذلك على ما يظهر بعد التأمل
في توجيهه في هذا المقام لجريان برهان التطبيق في الغير المرتبة
ايضا للزوم الترتيب لها باعتبار المجموعات وهذا هو منشأ
هذا الوجه للقائل في هذا المقام واما كون القول بعدم تناهي مراتب
التناقص في السلسلة المفروضة باطل قطعا كيف ولو انتقص
شيء منها شيئا فشيئا يذهب الانتقاص الى ما لا نهاية له الى ان
الواحد انتقص المراتب ولهذا يلزم الحصر بين الحاصرين وانقسام
السلسلة المذكورة الى ما لا يتناهى اظهر من انقسام الجسم الى ما لا يتناهى
لوجود الامور الغير المتناهية فيها بالفعل دونه فان قلت
انما يلزم ما ذكرت اه هذا السؤال منع لاستلزامه وجود الامور الغير
المتناهي مطلقا الترتيب باعتبار المجموعات حتى يجري فيه برهان
التطبيق وورود على التوجيه الثاني كما لا يخفى على المتأمل
فيتعدد تمام ماهية شيء واحد وهو محال اذ يلزم استغناء الشيء
عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما
عداه لا يقال تقوم العشرة مثلا بالوحدات ليس اولى من تقومها
بالاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح ايضا لانا نقول التقوم بالوحدات
راجح باعتبار انه لازم على كل واحد وايضا يمكن تصور كنه كل

مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا تصورت
وحداتها مع عدم شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها
فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك
الاعداد داخلا في حقيقتها كذا في الشرح التجريد فان قلت لا نسلم
استحالة تقدم الشيء بامور يستغني عن كل واحد منها لاشتمال
بعض هذه الامور على البعض الآخر وايضا يرد النقض بلزوم ان
مجموع الماء والارض او مجموع الهواء والماء جزء للمركبات قلت
ان ذلك الاشتمال وكذا استحالة عدم كون مجموع الماء والارض
مثلا جزء للمركبات لا يتصور على تقدير تحقق الجزء الصوري وهذا
الكلام منه مبني على اعتبار الجزء الصوري على ما يدل عليه قوله قلت
هذا الكلام انما يتمشى اذا كان الكل عددا ما   ومع قوله يكون
كل مرتبة من مراتب العدد نوعا آخر متمايزا عن سائر المراتب بخصوصية
المادة فقط لا يتصور مغايرة للمواد فيكون دخول الوحدات
بعينه هو الاعداد التي تحته فان قلت على تقدير نفي الجزء الصوري
لا يلزم من كون كل واحد من الوحدتين جزء الثلثة ان يكونا معا جزء
لها حتى يلزم الاثنان جزء لها اذ لا يلزم من كون كل واحد من امرين
جزء ثالث ان يكونا معا جزء له الا ترى ان كل واحد من المادة والصورة
جزء لمجموعها وهما معا نفسه لا جزئه فظهر انه لا يكون دخول
الوحدات بعينه دخول الاعداد قلت اذا كان كل واحد من
من اجزاء شيء جزء لامر فذلك الشيء لا بد ان يكون اما على
ذلك الامر كما هو الصورة التي ذكره المعترض او جزئه كما في نحو

فيه وذلك بديهي

فيه وذلك بديهي   وكيف يتصور انها يكون كل واحد
من اجزاء شيء داخلا في امر يكون ذلك الشيء خارجا عنه فاتل
ثم اعلم انه على تقدير عدم تحقق الجزء الصوري في العدد يكون الآثار
المخصوصة مترتبة على خصوص العدد والمعينة كما في انواع البسائط
يترتب على نفس الذات المخصوصة صرح به بعض المحققين في
تعليقاته على التجريد ثم لا يخفى ان المراد بالمادة والصورة ما كان
الشيء معه بالقوة او بالفعل لا الهيولى والصورة حتى يقال
انهما مختصان بالاجسام والعدد من الاعراض واختصاص
الانواع الحقيقية من الاعراض لعدم المادة والصورة مطلقا لا
ينافي ثبوتها في الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة
الذي لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فله جزئان احدهما وهو
الحركة يحصل معه المركب بالقوة والآخر وهو السرعة يحصل
معه المركب بالفعل وللعدد من الاعتبارات العقلية ثم انه قد
لا فرق بين العلة المادية والمادة وبين العلة الصورية والصورة
كما اشعر به عبارة الشارح الجديد للتجريد على ما صرح به الشارح
في تعليقاته على شرحه وقد يخص المادة والصورة فيختصان
بالاجسام كما يفهم من كلام المحقق الشريف قدس سره في حواشيه على
الشمسية حيث قال ان اطلاق المادة والصورة على غير الاجسام
على سبيل التشبيه ولا منافاة بينه وبين ما ذكره قدس سره في حاشية
التجريد من ان المراد بالعلة المادية والصورية ما يعم الاعراض اذ
لا يلزم من تعميم العلة المادية والصورية تعميم المادية والصورية

بالمعنى الخاص وتفصيل تحقيق كلامه قدس سره في الموضعين
يطلب من تعليقات الشارح على الشرح الجديد للتجريد هذا وما
من ان العدد يجب ان يتحقق فيه صورة نوعية لان الوحدة ليس
بعدد اذ الشيخ الرئيس ابطل كونه كما هو الرأي وهما كما يصدق
على وحد من افراده كذلك يصدق على كثير منها كما هو شان الكليات
وصدق الوحدة مناف لصدق الكم والعدد كم منفصل فلا
يتحقق بمحض الوحدات فيجاب عنه بان صدق الوحدة عليها با
عتبار كونها وحدات كثيرة يعني بملاحظة صدق عنوان
الوحدة على كل واحد من اجزاء الجملة وبملاحظة الكثرة العارضة
لها يطلق عليها العدد والكم المنفصل فلا منافات فتأمل
ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته اه جواب آخر
عن السؤال المورد بقوله فان قلت فان كان متعلقا بالتقرير
الاول بان يقال ان الاقل ليس جزء للاكثر بناء على ان العدد الاقل
ليس جزء من العدد الاكثر فوجه دفعه ان يقال لا يلزم
من عدم كون عارض شيء لعارض شيء آخر فان الاقل جزء الاكثر
سواء كان العدد العارض للاول وجزء للعدد العارض للثاني
اولا كما قال رحمه فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمروا اه وان كان
متعلقا بالتقرير الثاني فوجه الدفع انا لم نرد بالواحد والاثنين
والثلاثة نفس العدد بل المعدودات ولا شك ان الاقل جزء للاكثر
فيها سواء كان في الاعداد كذلك اولا وبالجملة لا احتياج الى اجراء
برهان التطبيق بالتقريرين المذكورين الى التزام كون العدد

متحققا ببعض

متحققا ببعض الوحدات بدون الصورة النوعية
وعلى ذلك اي على وجود المجموع المغاير لكل واحد من الاحاد
ودخول المجموع الاقل في الاكثر على ما فهم من كلامه رحمه ولا دخل
للثاني فيما اختاره بعض المحققين كما لا يخفى ويدل عليه قول
الشارح في الرسالة الجديدة لاثبات الواجب وصفاته العلى
فلو لم يكن سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن مجموع
الواحد ومعلوله شيء ثالث مع ان مقصود الشارح يتم
بالثاني ولا يلزم من لزوم الثاني للاول ان يكون له ايضا
دخل اذ لا يلزم من علية الملزوم علية اللازم نعم يصح الاستدلال
بما اختاره بعض المحققين كما لا يخفى بان يقال انه يدل على
على الاول ويلزمه الثاني فافهم من غير توقف على
ابطال الدور والتس فيه اشارة الى الرد على العلامة التفتازاني
حيث زعم جميع براهين هذا المطلب يتوقف على ابطال الدور
والتس ووجه الرد انه لم يفرق بين التوقف والاستلزام والثاني
اعم من الاول اذ معنى التوقف ان يأخذ ابطال الدور والتس
مقدمة في الدليل لا ان ينتقل الى ابطالهما بعد اثبات المطلوب
كما في البرهان المذكور هنا فان هذا استلزام من غير توقف افيد
ان مراد العلامة الثاني ان جميع براهين هذا المطلب مفيد لابطال
الدور والتس سواء اخذ جزء في الدليل او ينتقل اليه بعد اثبات
المطلوب يدل عليه قوله في شرح العقايد بل هو اشارة الى احد
ادلة بطلان التس فهذا الاعتراض نشأ من عدم التفطن المقصود

رحمه هذا فان قلت ان الاعتراض انما يكون على الظاهر دون المراد
قلت فح يكون مؤاخذة لفظية فعلته اما نفس المجموع او
جزئه اه فلو لم يكن المجموع موجودا اخر غير الاحاد بل يكون
هناك محض الاحاد وهو غير كل واحد منها وعين جميعها فيلزم
من وجود امرين مثلا وجود ثالث هو المجموع واذا دخل كل
من الامرين في الثلاثة يكون مجموعهما اذ ليس عينه ولا غيره خارجا
عنه فتقدم استدلال الشارح رحمه بالبرهان المشهور على المقصود
من وجود المجموع المغاير لكل واحد من الاحاد ودخول المجموع
الاقل في الاكثر ولا قدح في هذا الدليل الا بان يختار استناد
المجموع الى جزئه على ما فصلناه في بعض رسائلنا يعني لا قدح في
هذا الدليل بانه لا يوجد غير الاحاد كما توهم صدر المدققين
بل باختيار المجموع الى جزئه على ما فصله رحمه في رسالته القديمة
في اثبات الواجب حيث قال فيها انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول
الى غير النهاية علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية
وهكذا انتهى وهذا الاختيار لا ينافي مقصوده رحمه بل يؤيده
كما لا يخفى على المتأمل هذا واعلم ان صدر المدققين زعم انه اذا لم يعتبر
مع الاحاد الهيئة الاجتماعية لم يكن هناك موجودا وراء الاحاد
وكذا لو اعتبر الهيئة الاجتماعية مع انها اذ المركب من الوجود
والمعدوم ليس بموجود بل هو امر اعتباري ولا يخفى انه مخالف لحكم
العقل فان بديهة العقل حاكمة بانه اذا وجد زيد وعمرو ويوجد
مجموعهما بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية التي هي امر اعتباري فان

انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احاده والاحاد بالاكثر
ههنا موجودة كذا في الرسالة الجديدة واعترض على هذا بانه لو
لزم من تحقق الاثنين تحقق ثالث لزم من تحقق اثنين تحقق
امور غير متناهية اذ الثالث مع الاثنين ح يستلزم تحقق
رابع وهو مجموع الثلثة وهكذا اجاب عنه بعض المتأخرين
في تعليقاته على الرسالة القديمة في اثبات الواجب تعالى
بانه اذا تحقق اثنان فمعلوم بالضرورة ان ههنا شيئا هو
معروض الكثرة والاثنينية وظاهر ان كل واحد ليس كذلك
فبالضرورة ولا بد من تحقق امر آخر واما لزوم التسلسل فمدفوع
بان اعتبار مجموع الامرين مع كل واحد اعتبار للشيء مع الشيء
مرتين وهذا باطل فلا يستلزم تحقق امر آخر غلا في اعتبار هذا
واقع ذلك فانه اعتبار صحيح مستلزم لتحقق اخر فتأمل
فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات الله
تعالى متناهية والا انتقض البرهان اي يلزم من جريان برهان
التطبيق في مطلق الامور الغير المتناهية مترتبة او غيرها
ان يكون معلومات الله متناهية اذ يلزم من عدم تناهيها
وجود الامور الغير المتناهية في علمه تعالى ازلا وابدا اذ لا فرق
في جريان البرهان بين وجودها في العلم والخارج كما لا يخفى
فيلزم تخصيص البرهان بالامور الغير المتناهية المترتبة حتى
يقال ان معلومات الله تعالى ولو كانت غير متناهية الا انها
غير مترتبة او القول بتناهي معلومات الله تعالى والا انتقض

البرهان والجواب بانا لا نسلم وجود الامور الغير المتناهية
بصورة مفصلة فى علمه تعالى ولو كان علمه تعالى محيطا بجميع
الامور الموجودة والمعدومة بناء على جواز ان يكون علمه
تعالى لها امرا بسيطا واحدا سواء كان غير ذاته تعالى كما
ذهب اليه الفلاسفة او قائما به كما لم يذكره الشيخ وبحث
العلم هنا هذا ما ظهر لنا فى تقرير السؤال والجواب وللناس فيما
يعقلون مذاهب واما تقرير السؤال بانه يلزم من جريان برهان
التطبيق فى الامور الغير المتناهية سواء كانت موجودة
فى الخارج او فى الذهن فيما يأباه قوله كما ذكرت اللهم الا ان
يراد به اعم من المذكور بالفعل او بالقوة فان الشارح مما قرر
جريان التطبيق فى الامور الغير المتناهية المترتبة وغيرها — برهان
بناء على اشتراطها الترتيب فكانه ادعى ان هذا البرهان جار
فى مطلق امور الغير المتناهية سواء كانت مترتبة اولا او سواء
كانت موجودة فى الخارج او فى الذهن ولا يخفى انه تعسف
فان قلت معلومات الله تعالى يعنى نحن نقول لان معلوماته
تعالى غير متناهية فى انفسها مع قطع النظر عن كونها موجودة — فيها باعتبار
مفصلة فهذا تقرير للسؤال الاول وخلاصة الجواب انه
لا يلزم من كون المعلومات غير متناهية تحقق الامور الغير
المتناهية بحسب احد الوجودين بناء على انها فى الوجود
العلمى متحدة غير متكثرة وان اريد عدم التناهى بحسب الوجود
الخارجى فلا نسلم ايضا بناء على ان الحوادث لها مبدأ ومنتهى

وان كانت

وان كانت لا تنقطع عند حد فيما لا يزال فلا يجرى البرهان فى
معلومات الله تعالى باعتبار شيئ من الوجودين والاحضر
فى تقرير السؤال المشهور على البرهان التطبيق بان يقال ان
برهان التطبيق منقوض بمعلومات الله تعالى فانها غير متناهية
مع جريان البرهان فيها ويقال فى الجواب ان اريد بعدم التناهى
عدم التناهى بحسب علمه فلا نسلم لجواز كونه علمه بسيطا واحدا
فهى هناك متحدة غير متكثرة وان اريد عدم التناهى بحسب
الوجود الخارجى فلا نسلم ايضا بناء على ان الحوادث لها مبدأ
ومنتهى وان كانت لا تنقطع عند حد بمعنى عدم كون المعلومات
متناهية انها لو وجدت فى الخارج او فى العلم بالتفصيل يكون
غير متناهية وعلى هذا يكون السؤال والجواب واحدا
واعلم ان المتكلمين اه الغرض من هذا الكلام دفع الجواب عن
السؤال المشهور على برهان التطبيق بنفى الوجود الذهنى
واثبات علمه تعالى بالحوادث الغير المتناهية والالتجاء الى القول
بحدوث التعلق حتى لا يلزم التعلق بين العالم والمعدوم فيه
الصرف وتقرير الجواب ظاهر ووجه الدفع ما ذكره بقوله وانت
خبير اه   وفيما ذكرنا تخلص عن ذلك اى عن لزوم
عدم كونه عالما فى الازل بالحوادث تعالى وتقدس عن ذلك علوا
كبيرا اذ لا يلزم فيما ذكره الالتجاء الى القول بحدوث التعلق
اذ لا يلزم عليه التعلق بين العالم والمعدوم الصرف على تقدير
قدم التعلق لوجود العالم ح فى علمه فى الازل ومن هنا يعلم ان

ان المراد بالعلم البسيط عن ذاته لا عينه كما ذهبت اليه الفلاسفة
اذ الاشكال على تقرير العينية يلزم بين العالم والمعدوم الصرف
باق ويبقى هذا نوع تفصيل في الشرح في بحث العلم والمستنبط
بعض المدققين مما ذكره صاحب المحاكمات في تحقيق علمه تعالى
من ان المعلومات كل في وقت حاضرة في انفسها عند الله تعالى
ازلا وابدا جوابا للمتكلمين النافين للوجود الذهني وهو
ان يقال كما ان ذاته تعالى وتقدس تدخل تحت تضريف البرهان
وجميع الازمنة حاضرة مع جميع الزمانيات كل في وقته وبنسبته
الى الجميع على السواء كذلك صفاته تعالى ليست بزمانية اضافية علم
كانت او حقيقية وح يتعلق العلم الازلي تعلقا ازليا بالمعلومات
الموجودة فيما لا يزال سواء كانت اضافية او حقيقية ذات
اضافة من غير لزوم التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
وقال هذا الجواب اسلم مما اختاره الشارح ههنا من ان علمه تعالى
اجمالي لما فيه ما فيه واعترض عليه بعض الافاضل بان فيه اعترافا
بخلاف ما يدل عليه السابق من عدم وجود الامور الغير المتناهية
مطلقا وذلك لان بناءه على ادعاء كون المعلومات والحوادث
الكونية الغير المتناهية موجودة في الخارج في ازمنة غير متناهية
موجودة حاضرة كل منها بجميع اجزائها بانفسها ازلا وابدا
اذ حضور المعدم الصرف بنفسه عنده تعالى بديهي البطلان
فضلا عن حضوره ازلا وابدا بل بناؤه على اجتماع تلك الاجزاء
في الوجود الخارجي على ما لا يخفى على المتأمل وايضا كون ذاته تعالى

بحيث تكون

بحيث تكون الزمانيات مع جميع ازمنتها حاضرة عنده
يغني عن اثبات صفة العلم وادعاء عدم كونها زمانية اقول
الجواب انما يتم على القول بوحدة الوجود اذ عليه يكون الكل
متحدا مع العلة بالحقيقة ولا يكون للمباينة بين العلة والمعلول
الا بالاعتبار اذ هي حينئذ يكون كل من اجزاء العالم طورا من
اطواره وحالا من احواله ووصفا من اوصافه الى غير ذلك
من العبارات وكذا الزمان الذي هو عرش الحوادث الكونية
مع جميعها طورا من اطواره فكل ممكن في ذاته هالك ومن
حيث انه طور من اطواره ليس مباينا بالحقيقة بل بالاعتبار
فلا يمكن جريان برهان التطبيق على هذا التحقيق وهو معلوماته
تعالى ولو قيل بوجودها عنده تعالى ازلا وابدا بهذا الطريق
اذ اللازم على هذا التحقيق انما هو القول بالامور الغير المتناهية
لاعتبارية ولو لم يكن الجواب المذكور مبنيا على ما ذكرنا لما كان
للذهاب الى كون علمه تعالى حضوريا وجه ايضا مع ان الشارح
في زوراته ذهب اليه نعم يبقى انه لا احتياج على هذا التحقيق
الى اثبات صفة زائدة مسمى بالعلم على انه طور وراء طور
العقل ولذا لم يذهب الشارح في هذا الكتاب الى كون علمه تعالى
حضوريا فانه في هذا الشرح بعد تحقيق المطالب الالهية على اطوار
العقل لدفع شبه القاصرين المعاندين وتحقيقها بامثالها
هذا لا يدفع لها فانه افشاء السر الربوبية وكتمانه بقدر الامكان
لازم على ما اشار اليه رأس العارفين الامام علي زين العابدين

حيث قال شعر انى لاكتم فى علمى جواهره كى لا يرى الحق ذو جهل
فيفتننا وقد تقدم فى هذا ابو حسن الى الحسين ووصى قبله
الحسنا فيارب جوهر علم لو ابوح به لقيل لى انت ممن تعبد
الوثنا ولاستحل مسلمون دمى يرون اقبح ما ياتونه حسنا
بيت مشكل خويش بر پير مغان بردم دوش كو بتأييد نظر
حل معمى كرد گفت آن يار كزو گشت سردار بلند جرمش
آن بود كه اسرار هويدا كردد   وهو العقل البسيط
الى قوله سبب للصورة التفصيلية فى اذهاننا فيه اشارة الى
تفسير العلم الاجمالى وبيان كونه علما بالفعل وسيأتى نوع
تفصيل للعلم الاجمالى فى مسئلة العلم انشاء الله تعالى وعونه
ثم اقول كما ان البعد المكانى اه اشارة الى رد استدلال
اخر للفلاسفة على قدم العالم وتقريره ان الامتداد الزمانى
غير متناهية اذ لا يجوز تقدم عدم الزمان عليه والا يلزم
ان يكون الزمان قبل وجوده موجودا بناء على ان التقدم الذى
لا يجامع معه المتقدم مع المتاخر انما يعرض لاجزاء الزمان اولا
وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض ولما كان بعض اجزاء الزمان
متقدما على بعض والامتداد لا يكون كذلك الا اذا كان له راسم
موجود فيلزم ان يكون الامتداد الزمانى له راسم موجود
وهو الان السيالة المنطبقة على الحركة التوسطية الموجودة
فى الخارج اذ هى كما ترسم الحركة بمعنى القطع بسيلانها كذلك
الان يرسم بسيلانها الامتداد الزمانى المنطبقة على الحركة بمعنى

القطع فيلزم

القطع فيلزم قدم جسم ما متحرك بتلك الحركة ووجه الدفع
ان الامتداد الزمانى متناه وان كان الوهم يابى عن تناهيه
كما ان البعد المكانى متناه على ما ثبت بالبراهين القاطعة وبا
عترافهم ايضا مع ان الوهم يابى عن تناهيه وكذا قولهم الامتداد
لا يكون كذلك الا اذا كان له راسم موجود غير مسلم فانا نجزم
بالتقدم والتاخر بحسب الوضع والرتبة فى الامتداد المكانى
من غير ان يكون له راسم موجود فلو فرضنا لا تناهى الامتداد
الزمانى ايضا لم يلزم قدم جسم ما بناء على منع اقتضائه الراسم
الموجود وقوله بل نقول توهم هذا الامتدادين مركوز فى فطرة
الوهم والبراهين يقتضى بامتناعهما معناه ان الامتدادين لما
كانا بمحض الوهم مستغنيين بحسب العقل فكيف يقتضيان
راسما موجودا سواء كانا متناهيين او لا فالقول بان الامتداد
الزمانى وان لم يكن موجودا فى الخارج الان وجوده فى الخيال
متقدما بعض اجزائه على بعض لا يكون بدون راسم موجود
حتى لا يلزم من لا تناهيه قدم جسم ما قول بلا دليل فعلى هذا كلمة
بل للترقى ويمكن ان يكون المعنى ان لا تناهى هذين الامتدادين
انما هو بمحض التوهم فاقتضاء الامتداد الزمانى راسما موجودا
لا يفيد مطلوبهم ويكون اضرابا من منع الاقتضاء الى المنع
الماول فتامل   اذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيئ
لا لانه غير متناه اه اشارة الى دفع ما يتوهم من انه ليس قبل
الزمان شيئ والا يلزم وجود الزمان قبل وجوده فيكون

الزمان غير متناهٍ فلا شيء قبله ووجه الدفع انه لا شيء
قبله لانه متناهٍ والممكنات كلها زمانية لا لانه غير متناهٍ كما
يوهم واما ما يقال انه يتقدم العدم عليه تقدما لا يجامع معه
المتقدم مع المتأخر وهو المراد من التقدم الزماني وهو اما
بعرض او لا وبالذات لاجزاء الزمان ولما عداها ثانيا وبالعرض
فيلزم وجود الزمان قبله فالجواب ان المتكلمين اثبتوا قسما
سادسا وسموه تقدما بالذات وجعلوا تقدم عدم الزمان
عليه وتقدم بعض اجزائه على بعض وتقدم الواجب عليه
من هذا القسم وقولهم ان القبلية التي لا يجامع معها القبل
والبعد انما يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان فعدم الزمان
لما لم يكن زمانا لا بد ان يقع في زمان قلنا ان اراد بمعروض القبلية
القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نسلم ان
القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا
لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم
قولهم العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم لكن
العدم لا يقتضي لذاته القبلية كذا في شرح الجديد للتجريد وقيل
يدل على كون القبلية من الاعراض الاولية لاجزاء الزمان انه
اذا قيل وجود زيد قبل وجود عمرو انجر السؤال فلو اجيب
بان الاول كانت مقارنة للحادثة الفلانية والثاني من الاخرى
والا ولي كانت قبل الثانية انجر السؤال ايضا فلو اجيب بان
تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس قبل اليوم لم ينجر

السؤال ورد

السؤال ورد عليه الشرح الجديد للتجريد بان انقطاع السؤال
انما هو لان التقدم على اليوم مأخوذ في لفظ امس كما ان
التأخر عن اليوم مأخوذ في لفظ غد فلو سئل لماذا كان
الزمان المتقدم متقدما على المتأخر وهذا مما نقد سخيفا واذ
اردت تفصيل المقام ففي الشرح الجديد وتعليقات الجلي عليه
فهذه مقدمات اذا لاحظها الزكي انقلع من نفسه الركون
الى المذهب الباطل في هذا المطلب اذ بملاحظتها يعلم ابطال
الاخير للفلاسفة على قدم العالم وفي ذكر الركون الذي هو الميل
اشارة الى كمال ضعف هذا الاستدلال لابتناءه على المقدمات
الواهية الظاهرة ضعفها ولهذا اخر الشارح ابطاله عن
ابطال الاستدلال الاول ولم يذكره الشارح لظهور ابتنائه
من المقدمات الواهية التي ابطلها الشرح في هذا المقام ولما
بطل ما تمسك به الفلاسفة في قدم العالم بقي دليل الحدوث
سالما عن المعارضة وتركه لشهرته وثبوت الحدوث بالاجماع
ولا يرد ان الاجماع على خلاف ما يدل عليه الدليل اذ علم حال
الدليل مما حققه الشرح في هذه المسئلة شكر الله سعيه
اي العدم الطارئ على الوجود وليس المراد من الفناء مطلق
العدم والا لكان هذه المسئلة مستدركة بعد مسئلة الحدوث
ولكان خلاف الكرامية في هذه المسئلة منافيا لموافقتهم في
الحدوث فان قلت كيف يتصور قبول العدم الطارئ على
ارباب الفناء قلت المسائل انما يبتني على اطوار العقل على ان

للعالم وجود الحارثا عندهم باعتبار ظهور حضرة الوجود
بصور الاعيان لقوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه ونظائره كقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه
ربك ذو الجلال والاكرام وذكرهم الفاعل في الاتيين للدلالة
على ان الكائن الاستقبالي في قوله تعالى بمنزلة المحقق الحم
ويلزمهم فناء الجنة والنار وابدان الانسان وان الله
تعالى يعيدها بعد الاعدام فان تم القول باعادة المعدوم
تم قولهم والا فلا فان قلت يرد على لزوم فناء الجنة والنار
على قولهم مخالفة النصوص من الايات والاحاديث الدالة
على خلود اهلها اذ خلوده لا يخ عن خلودهما فلا يجاب بان
خلودهما اللازم من خلود اهلهما انما هو بعد تحقق الامر
فيمكن ان يكون فناؤهما تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه قبل تحقق اهلهما وذلك لان ادريس عليه السلام
في الجنة ولا بد من خلوده وخلودهما اذ لا قائل بالفصل
ولا بانه يتحقق قوله تعالى فيها لكرها ولو لحظة وهو ينافي
دوامها وخلودهما اذ هو تعسف بل الحق في الجواب ان
يقال لهم ان يقولوا نها دار الخلد بعد استقرار الجنة والنار
محل في مقرها يوم الحساب كما ذكره الشارح واعلم ان المراد من
بعض المتكلمين غير الجهمية القائلين بفناء الجنة والنار
واهلها بعد مضي الاحقاب وغير المعتزلة القائلين بعدم
كون الجنة والنار الان مخلوقتان اذ لا يلزم على الاول التزام

القول باعادة المعدوم وعلى الثاني التزام القول بفناء الجنة
والنار فافهم قال الامام الغزالي الممكن في حد ذاته هالك
دائما دفع لاستدلال القائلين بوقوعه في الاية المذكورة ونظائره
بتأويلها بان الممكن في حد ذاته هالك ومعدوم دائما و
لا يلزم القول باعادة المعدوم ولا احتياج الى ان يقال ان
الكائن الاستقبالي بمنزلة الواقع ولذا ذكر اسم الفاعل وكلام
الاحياء محتملات الاول ان يكون المراد منه ما وجهنا به
اصطلاح الفلاسفة على تقدم عدم الممكن على وجوده بالذات
كما حققناه سابقا فذكر الثاني ان يكون اشارة الى التوحيد
في الصفة وهو ان يرى كل علم مثلا مضمحلا في جنب علمه
وكذا كل قدرة في جنب القدرة الاحدية وهكذا سائر الصفات
فالسالك لا يرى الوجود الامكاني في هذه المرتبة مضمحلا بالنسبة
الى الوجود الواجبي فلا يلزم على هذا انعدام الاشياء كما لا يلزم
انعدام الكواكب من عدم رؤيتها عند طلوع الشمس وسمى
بعض العارفين هذه المرتبة بالفناء عن التوحيد الثالث
ان يكون اشارة الى مرتبة التوحيد في الذات فيكون ما قاله
في مشكوة الانوار تأكيدا لما ذكره في الاحياء ويدل عليه قوله
اخرا وان كل شيء هالك الا وجهه لانه يصير هالكا في وقت
من الاوقات اه وهذا هو القول بوحدة الوجود على ما ذهب
اليه الصوفية فانهم قالوا ان وراء العقل اطوارا ينالها
ويكاشف فيه الاشياء يعجز العقل من ادراكها كما يعجز الحواس

عن ادراك المعقولات وحقق في ذلك الطور ان حقيقة
الوجود الذي هو عين الواجب مطلقا عن جميع القيود
حتى عن القيد الاطلاق ايضا على قياس ما قال اربابُ الحكمة
الرسمية في الكلي الطبيعي ومع ذلك تجلي وتظهر في جميع
الاشياء بمعنى انه لا يخ عنه حقيقة من الحقيقة الموصوفة
بالوجود بالكلية فانه لو كان خاليا عن حقيقة الوجود
بالكلية لما كان يوصف الوجود وتنبهوا وجود الخلق
بوجود الصور في المرأة المقابلة فانه ليس في مقابلتنا
الا المراة والصور معدومة فيها ولكن لا نرى المرأة لالتفاتنا
الى الصورة المتوهمة فالمحسوس حقيقة هو المرأة لانها الموجودة
في مقابلتنا قال المحقق الطوسي في شرح النمط التاسع
من الاشارات في مقامات العارفين العارف اذا انقطع
عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته
المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرق في علمه الذي
لا يعزب عنه شيئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في
ارادته التي لا يأبى عليها شيئ من الممكنات بل كل وجود
وكمال الصادر عنه فائض من لديه فصار الحق ح بصره الذي
به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه
الذي به يعلم ووجوده به يوجد فصار العارف ح متخلقا
باخلاق الله تعالى بالحقيقة وقال بعد ذلك سامعناه انه
يرى اصل هذه الصفات متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس

الى مبدإها الواحد

الى مبدإها الواحد فعلمه عين ذاته وكذا قدرته اذ لا وجود
ثانيا لغيره فليس هناك ذوات متعددة متصفة بصفات
متغايرة بل الكل واحد كما قال الله تعالى انما الله اله واحد
قال الشيخ الاكبر محيي الدين الطائي الاندلسي رحمه الله تعالى
ما ادم في الكون ولا ابليس ولا عرش سليمان ولا بلقيس
فالكل اشارة وانت المعنى يا من هو للقلوب مغناطيس
قال العارف الجامي قدس سره هرجا دبستانه مغرا ست
نونوست همه كرا ونست اللهم اجعلنا من الواصلين الى
العين دون السامعين للاثر وتفصيل هذا المطلق وبيان
كلماتهم لا يناسب هذا الكتاب الا انه ذكرنا نبذة منها لتعلم
في الجملة ما نقله الشارح ههنا عن الامام حجة الاسلام محمد
الغزالي روح الله روحه وذهب الكراسية الى انه
لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا في حدوثه فانهم مع اعترافهم
بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها وهو
باطل لانه فرع الحدوث فاذا كان حادثا كان ماهية من
حيث هي قابلا للعدم والعدم قبل الوجود كالعدم بعده
ولا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فاذا جاز احدهما جاز
الاخر والصوفية فانهم قالوا ان حضرة الحق سبحانه
وتعالى يمتنع ان يدرك بحسب ذاته وحقيقته كما اخبر
هو بنفسه عن نفسه بقوله ولا يحيطون به علما قالوا انه تعالى
عنه في الفهم والوهم والعقل والقياس فالله تعالى ستره وتقدس

فانها محدثات والمحدث يمتنع ان يدرك الا المحدث
كذلك يعتري العقل عند اكتناه ذاته حيرة ودهشة تمتنعه عن
اكتناهه فعه وذلك لغاية ظهوره من حيث التحقق والوجود
كما ان الشمس لغاية ضوئه لا يطيق البصر على ابصارها
كما هي وايضا سبحانه وتعالى لما كان اقرب من حبل الوريد
يمتنع ادراك كنهه كما ان البصر يمتنع عن ابصار ما يتصل
بالحدقة چو سبصر از نزديك كردد بصر زادراك او تاريك
كردد لان البساطة محتاجة الى البرهان والحد انما يقتضي
تركب العقلي دون الخارجي فلا يدل البساطة على امتناع الحد
ما لم يثبت البساطة العقلية واستلزام التركب الذهني للتركب
الخارجي غير مسلم واستدل الشارح في تعليقاته على الشرح
الجديد للتجريد على نفي التركب الذهني بانه لو كان تركب الواجب
في العقل فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود نفسه فالمجموع
وجود الواجب او احد الجزئين عين وجود نفسه دون الاخر
او لا شيء من الجزئين عين وجود نفسه وعلى الاول امتناع الحمل
ظاهر اذ وجود المجموع مجموع الجزئين ووجود كل جزء عين ذلك
الجزء وعلى الثاني يلزم ان يكون الجزء الذي هو عين الوجود واجبا
والجزء الاخر ممكنا خارجا عنه فلا تركب في الواجب وعلى الثالث
فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود الاخر او لا وعلى الاول
يمتنع حمل احد الجزئين وعلى الثاني يكون كلا الجزئين فيكون
الواجب ممكنا وايضا الممكن يستند الى الواجب فيلزم استناد

كل من الجزئين عين وجوده لم يصح حمل احد الجزئين على الاخر
ولا على الكل وان كان احدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب
فلا تركيب فيه وان كان كلاهما غير الوجود كان الواجب ممكنا
ويمكن جعل المحذور في جميع الشقوق امتناع الحمل الذاتي كما
لا يخفى على الفطن انتهى وللمناقشة فيه مجال اذ يمكن ان يمكن
كل منهما عين الوجود المتأكد ويكون واحدا ولا يلزم اتحادهما
وعدم تميزهما فان تعددهما وتميزهما انما هو بحسب الذهن ولما
نفي التركيب العقلي بناء على ان الجنس امر مبهم انما يتحصل
بالفصل فلا يكون موجودا بذاته والواجب عين الوجود
المتأكد فيكون ما فرضنا جنسا خارجا عن ماهيته فيرد عليه
انه لا يتم نفي التركيب من امرين متساويين بهذا الدليل قال
الشارح في الرسالة الجديدة لو تركب الواجب من الجزئين
العقليين لجاز للعقل تحليله الى شيء ووجود فيكون الفا
موجودا او باء موجودا مثلا وقد بين ان كل ما هو كذلك فهو ممكن
ويرد عليه ان هذا الوجود حصة من حصص المطلق الوجود
الذي ينتزعه العقل من الماهيات وهو ليس عين الواجب
كما لا يخفى على المحقق ومن اراد تفصيل المقام فعليه بتعليقات
الشارح على الشرح الجديد وتعليقاته لبعض المحققين من
المتأخرين لكن لا دليل على امتناع اقادهم الكنه في شيء من
المواد بل يجوز ان ينتقل من بعض العرضيات الى معروضه
فان قلت ان تصور الوجه غير تصور الشيء قلت سلم

لكن يجوز ان يستلزمه فينتقل منه اليه   سبحانك ما
عرفناك حق معرفتك مبني على تقدسه وتنزهه من ان يعرف ويعلم
بكنهه فان التقدس والتميز المستفاد انما يكون بالنسبة الى
ما يذكر بعده ففيه دليل على الامتناع لانا نقول ان التميز
يحصل بعد العرفان فلا دليل فيه على الامتناع على ان دعوى
الحصر خطابي اللهم الا ان يقال ان التقدس انما يكون
عن الممتنعات   العجز عن درك الادراك اي العجز عن
العلم بالعلم اي عن العلم فان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم
والعجز عن اقصى الادراك على ان يكون الدرك بفتح الراء والحاصل
ان العجز عن ادراك كنهه تعالى ادراك له بعنوان ما يعجز العقل
عن ادراكه وهو رسم جامع مانع ومن هذا ظهر سر ما قاله
العارف الجامي قدس سره   ذاتك در عالم جدا وانجه جهل علمست
وعلم ناداني   وقوله والبحث عن سرذات السرائر اي فيه اشارة
الى ان في اكتناهه سبحانه تعالى اشعارا بعدم عجز العقل عن ادراك
كنهه لمخلوقاته ففيه اشعار ولا دليل فيه على الامتناع اذ لا يلزم
من امكانه مقدورية البشر هذا ولا ان هذه الاقوال دلائل اقناعية
على الامتناع   عنقا شكار كس نشود دام بازجين كه اينجا
هميشه باد بدستست دام را   لقوله فانظروا الى آثار رحمة
الله قيل هذه الادلة كلها انما يدل على ان النظر واجب اما ان
النظر في وجوده ووجوبه بالتفصيل الذي هو واجب فلا
دلالة عليه في هذه الآثار قلنا المطلوب من نقل هذه الادلة

اثبات وجوب

اثبات وجوب النظر في دلائل معرفته تعالى لاجل تحصيلها
ولا شك ان المعرفة الحاصلة من النظر في تلك الدلائل انما
هي التصديق لوجوده ووجوبه وسائر الصفات الكمالية
اذ يتوصل بصحيح النظر فيها الى التصديق بوجوب وجوده
وهو منشأ التصديق بسائر الصفات الكمالية كما ان اتصافه
تعالى بوجوب الوجود منشأ للاتصاف بسائر الصفات
الكمالية الثبوتية والسلبية كما حققه المحقق الطوسي في
التجريد والامر بالنظر في دليل شيء انما هو امر بالنظر فيه لتحصيل
ذلك الشيء فثبت بنقل هذه الادلة من الآيات والحديث
ما هو المطلوب من وجوب النظر في دلائل المعرفة التي اريد
منها التصديق بوجوده ووجوبه وسائر الصفات كما ذكره
الشارح سابقا لتحصيل تلك المعرفة فتأمل   ويل لمن
لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها الضمير في لاكها وفيها راجع
الى الآية والمعنى ويل لمن مضغ وعلك هذه الآية بين جانبي فمه
ولم يتفكر فيها حتى يتوصل بصحيح النظر فيما ذكر فيها من
الدلائل الى معرفته تعالى ويمكن ان يرجع الى ما ذكر فيها من
الدلائل ويكون كناية عن ذكر الفاظها الدالة عليها والمعنى
ويل لمن و علك د للكل المعرفة بذكر الفاظها ولم يتفكر في
تلك الدلائل حتى يتوصل بصحيح النظر فيها الى معرفتها معه
لان شكر المنعم واجب عقلا والمراد بالشكر صرف
العبد جميع ما انعم الله عليه من البصر والسمع والذهن

مضغ

وغيرها الى ما خلق لاجله واعطاه له كصرف النظر الى
موضوعاتها والسمع الى انظارها والذهن الى فهم معانيها
وعلى هذا القياس والمنعم المشكور هو الله تعالى ولا يخفى ان
هذا يتوقف على معرفته تعالى فتكون واجبة ولما توقف
على النظر يكون النظر ايضا واجبا عقليا والواجب المطلق
ما لا يتوقف وجوبه على وجود مقدمته من حيث هو كذلك
كتوقف وجوب الزكاة على المكلف على وجود النصاب فلا يجب
تحصيل النصاب بعدم كون الزكواة واجبة على الاطلاق
بخلاف الصلوة فانها واجبة مطلقا على المكلف فيجب عليه
تحصيل ما يتوقف عليه من الشرائط   وهو مبني على
قولهم بالحسن والقبح العقليين فان وجوب شكر المنعم
عقلا انما يتم على القول بالحسن والقبح العقليين وسيجيء ابطاله
على ان الاشاعرة ابطلوا وجوب شكر المنعم عقلا على تقدير التنزل
وتسليم القاعدة ايضا على ما يعلم من كتب اصول الفقه في
مبادي الاحكام واستدل في شرح المواقف على ان النظر في
العرفان لا يجب عقلا بل على انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا بقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله التعذيب
مطلقا دنيويا واخرويا وهو من لوازم الوجوب شرطا ترك
الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل
البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان
الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل البعثة ومحصوله

انه لو كان الوجوب عقليا لثبت قبل البعثة ولا شبهة في
ان العقلاء كانوا ابد كون الواجبات فيلزم ان يكونوا
معذبين قبلها وهو باطل بالاية المعتزلة على وجوب النظر
عقلا حجة ابطلها الاشاعرة ان اردت الاطلاع فارجع الى
شرح المختصر للمصنف في مبادي الاحكام وتعليقاته لسيد
المحققين قد ذكره   ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة
الى قوله يكون النظر واجبا قال الشارح الجديد للتجريد ان
معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين وهي لا يتم الا بالنظر
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والشارح اورد ههنا
قوله عبادة الله واجبة مطلقا بدل قولهم معرفة الله واجبة
اجماعا والزم من وجوبها وجوب معرفته ومن وجوب المعرفة
وجوب النظر وفعل العدول لان الاجماع في وجوب العبادة
اظهر قولا لان الكل مشغولون بالعبادة وشغلهم ظاهر
عند الجميع وهو اثر الاجماع في وجوبها وقد يتمسك في وجوب
المعرفة بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لاحتمال
صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن
الغالب وذلك يحصل بالتقليد من غير نظر فلذا تمسكوا
في وجوب المعرفة بالاجماع واعلم ان الاشاعرة في اثبات وجوب
النظر شرعا مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من
الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة واشار
اليه الشارح اولا وهذا المسلك ظني لاحتمال النظر

غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك
الثاني وهو المعتمد ما اشار اليه بقوله ويمكن اه وتفصيل
ما في هذا المقام يطلب في الشرح الجديد للتجريد فقال الاكثرون
هو المعرفة اراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاولى
وجعل المعرفة مقدورة بناء على انها لم يجب حصولها عن النظر
عنده على ما ينبغي كذا يفهم من كلام الامام والحق ان جعلها مقدورة
باعتبار ان السبب المؤدي اليها عادة او وجوبا مقدور
فانه هو النظر وهو فعل اختياري قلت على ما ذكروه
من كون القصد اول الواجبات فانه يلزم منه كون القصد
بالاختيار اذ الوجوب لا يتعلق الا بالافعال الاختيارية اذا
ثبت ان القصد من الافعال الاختيارية وكل فعل اختياري
لا بد له من قصد والقصد لا بد له من قصد اخر وهكذا فيلزم
الدور او التسلسل فظهر ان منشأ لزوم الدور والتسلسل
على مذهبهم قولهم بكون القصد اول الواجبات لانه يستلزم
صغرى القياس واما الكبرى فهي مما اتفق عليها وليس مما ذكروه
فلا يبعد منشأ للزوم الدور او التسلسل نعم اثبتوا مستلزم الصغرى
بالكبرى المتفق عليها فتأمل والتحقيق ان الافعال
الاختيارية اه جواب اخر عن جعلهم القصد من الواجبات بل
اول الواجبات وحاصله انه ليس في مبادي الافعال الاختيارية
امر اختياري مسمى بالقصد فكيف يجعل القصد من الواجبات
فان القصد هو الارادة وهي ليست اختيارية فان قلت

ان الاختيارية

ان الاختيارية هو الميل الاختياري كما يقتضيه مقابلته
للشهوة والنفرة بالميل الجبلي الغير المقدور للبشر قلت اذ حصل
للقادر التصديق بالغاية وكانت تلك الغاية امرا ضروريا
او مهما له جدا او لم يكن له مانع يترتب عليه الميل المسمى بالارادة
اختياريا البتة فان قلت يمكن ان يكون المراد من الارادة
الميل التابع للروية فيكون وصفه بالاختياري باعتبار ان
مبداه وهو الروية اختياري قلت يتوجه عليه ان الافعال
الصادرة عن الحيوانات العجم بل كثيرا ما خالية من هذا الميل لفقدان
الروية فيها والافعال الاختيارية الانسانية قد تخلو منها بل
اكثرها بل خالية عنها فان المتوغلين في الشهوات الكثيرين
المانعين للعقل واعلم انهم قالوا ان الافعال الاختيارية المنسوبة
الى النفس الحيوانية مبادي مترتبة ابعدها عن الافعال وهو
التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا او
غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور
الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع جزئي خاص
والا لزم ترجيح احد الامرين المتساويين على الباقي ويليه شوق
ينبعث عن ذلك التصور ويتشعب الى شوق نحو طلب
انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا
مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع
وغلبة انما ينبعث عن ادراكات منافات في الشيء المكروه او
الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة وعند

وعند وجود هذه ترجح احد طرفي الفعل والترك الذين
يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه التحريك من القوة
المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء وبينه مغايرة الارادة
للشوق بان الانسان قد يريد تناول ما لا يشتهيه كشرب الدواء
البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختيارية قد يقع بلا انبعاث
شوق وقد لا يريد تناول ما يشتهيه كما اذا امتنع منه لمانع من
حياء او حمية مثلا هذا ما يفهم من كلام سيد المحققين قدس سره
في حواشي شرح التجريد وتبعه شارح الجديد وفيه انه لا نسلم
ان الشوق مفقود في تناول الدواء البشع بل فيه شوق نحو
طلب انبعث عن ادراك الملايمة فيها من حيث نفعها لا من
حيث لذتها واما الثاني فوجد فيه شوق ما وقيل الى نحو
الا انه لم يغلب ولم يتأكد فلم يكن ارادة فالحق ان الارادة هو
الشوق المتأكد وهو ميل المطلق بشرط الغلبة وممن صرح
بان مغايرته للاجماع المسمى بالارادة بالشدة والضعف
بهمنيار وعليه محقق الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد
ويفهم ايضا من كلامه في شرح الهياكل وصرح به في بعض رسائله
فعلى هذا تسمية اذ هو تأكيد الشوق موافق لتحقيقه هذا
فان قلت على ما ذكره من كون الارادة بلا اختيار دينا في ارادة
المعاصي مؤاخذ عليها دون شهوته اعني الميل الجبلي
المعفو للبشر قلت هذا غير وارد على اصول الاشعري
كما سيجيء ونعم يرد ان التكليف عنده لا يقع بما لم يكن مكسوبا

للبشر وما

للبشر وما لم يقع به التكليف لا يؤاخذ عليه عادة ومن
هذا تبين سر ما نقل عن الشافعي من ان ارادة المعاصي
لا يؤاخذ عليها الا ان الجمهور على خلافه فانهم قالوا ان
الوسوسة المرفوعة عن الامة انما هي الهواجس والخواطر
وحديث النفس دون العزم والتصميم والفرق بينها وبين
سائر الامم بمؤاخذتهم بالعزم والتصميم مثل مؤاخذة المرتكب
بخلاف هذه الامة كذا ذكره بعض المحققين من المتأخرين في
شرح المشكاة   ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم
دون غيره لتخصيصه على ما في شرح المواقف ان المقدمة
اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه
عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا يتعلق
الا بها اذ القدرة على المسبب انما هو باعتبارها والقدرة على السبب
لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق بحسب الظاهر
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف
الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان
تكليفا بايجاب سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه
الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير
مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب
ههنا انما يتعلق القدرة به بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون
ايجابه ايجاب المقدمة   فان ايجاب الشيء يستلزم
ايجاب ما يتوقف عليه الشيء بديهة ولا يلزم من عدم كون

اتحاده ايجاب ما يتوقف عليه كما في السبب الغير المستلزم
عدم استلزام ايجابه كما لا يخفى فانا لا نسلم استحالة
هذا انما يصح على تقدير ان يكون المراد بالتكليف الامر اللفظي
دون الايجاب الحقيقي اذ لا شك في استحالة الملزوم بدون
اللازم وكذا التكليف بعدم الشرط والجزاء فغير محال وعدم
منافاته مع قوله فان ايجاب يستلزم ايجاب ما يتوقف
عليه بديهة لانه يستلزم تحقق الملزوم اعني الكل
والمشروط بدون اللازم اعني الشرط والجزء وهو محال
علة لقوله بل المحال انما هو التكليف لا لقوله غير محال واما
جعله علة لقوله في قوله فغير محال وجعل النفي راجعا اليه
والمعنى فغير محال بهذا الدليل بل بدليل اخر وهو قوله ايجاب
يستلزم ايجاب ما يتوقف معنى ظهور استحالة الملزوم بدون
فمبني على ان المراد من التكليف هو الايجاب دون الامر اللفظي
فلا يستقيم قوله لا نسلم استحالته ولا الحصر في قوله بل المحال
انما هو التكليف اللهم الا ان يقال ان معنى الاستحالة انما هو
بالقياس الى هذا الدليل وكذا الحصر وبالجملة كلام الشارح
في هذا المقام لا يخلو عن تعقيد كما لا يخفى وفي بعض النسخ لانه
يستلزم اعني الشرط والجزاء وهو غير محال بديهة وعلى هذا
يكون علة لقوله غير محال بديهة اي للنفي ولا يخفى هذه النسخة
الا ان يراد من الوجوب الامر اللفظي وهو تكلف وفي بعض
النسخ لانه لا يستلزم تحقق وجوب الملزوم اعني الكل والمشروط

بدون وجوب

بدون وجوب اللازم اعني على معناه وفي بعض النسخ لانه
يستلزم تحقق وجوب الملزوم اه بدون وجوب اللازم وهو
محال وهو علة لقوله بل المحال انما هو التكليف كالنسخة الاولى
فتأمل لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين هذا
صحيح على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن صور الاشياء
واشباحها المخالفة لها بالماهية فانها كيفيات نفسانية قائمة
بها موجودة في الخارج ومعنى وجود الاشياء في الذهن وجود
صورها واشباحها في الذهن بطريق قيامها بها والصور
والاشباح لا تساوي ما له الصور والاشباح في اللوازم بل
تخالفه في كثير منها فاندفع ما استدل به المنكرون للوجود
الذهني وهو انه لو كان للاشياء وجود في الذهن يلزم ان
يكون حارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة وكذا
مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج
فيه الى غير ذلك من الصفات المنفية عنه لان وجود هذه
الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول
حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا لا يتعقل واما
على مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا يتم
القول بان العلم من مقولة الكيف وهذا هو المذهب المنصور
فانما تمسكوا في اثبات الوجود الذهني لو تم لدل على ان الحاصل
في الذهن انما هو ماهيات الاشياء بانفسها لا شبح امر يخالفها
في الحقيقة فيه قالوا انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له

في الخارج احكاما صادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها
ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو الذهن فلو كان الحاصل
فيه مخالفا لها لم يكن لها وجود في الذهن فالحق حصول ماهيات
الاشياء بانفسها ولا يرد عليه ان يكون الذهن حارا او باردا
اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة والبرودة
وكذا حصول الجبل والسماء في ذهننا لا يعقل لان الموجود
في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء
لكنها موجودة بوجود ظلي لا عيني وكون محل الحرارة موصوفا
بها من احكامها المتعلقة بالوجود الذهني وكذا تضادها
مع البرودة انما هو في الوجود العيني وبالجملة اذا كان الموجود
في الذهن ماهية الحرارة بوجود غير اصلي لم يلزم مشاركة
الوجود الذهني للوجود الخارجي الا في لوازم الماهية وما ذكرتم
من اتصاف المحل والتضاد ليس من لوازمها بل من توابع الوجود
الخارجي ولوازمه وبهذا التحقيق يندفع جميع الشكوك الموردة
في هذا المقام كما ذكره سيد المحققين قدس سره في حواشي شرح التجريد
واورد عليه شارح الجديد للتجريد بان هذا الجواب مخصوص
بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في
الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة
فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا
او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول
لو حصلت الزوجية والفردية لزم ان يكون الذهن زوجا

وفردا اذ لا

وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصلت فيه الزوجية
والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن
ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي
عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا
بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود
عينيا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله
اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه
المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب
الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن و
القيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف
الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف
المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان
بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف الشيء بالشيء هو
قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة
والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة
فيه لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما يوجب
الاتصاف ان لو كانت قائمة بها وليس كذلك وبهذا التحقيق
يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها
لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما

موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم
الحيوان اذا المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
في لا موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي
وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن
مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذا المراد بموجود
امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن و
هو كلي جوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذه الشبح
القائم بالذهن المتشخص الموجود في الخارج وهو ايضا جزئي
وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة
القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود
الذي هو جزئي وعلم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو
اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو
موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول
ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فهو يقوم بالذهن
كيفيات نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه
نفس تشخصه ومتشخصا بالتشخصات الذهنية وهو الموجود
في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهى والجواب عن التثبت
بلوازم الماهيات او بصفات المعدومة ان يقال لا نسلم ان
الزوجية مثلا قائم بالاربعة قياما حقيقيا بالذات ومعلوم
ان ذلك قيام ذهني ولا يمكن ان يكون لها قيام حقيقي بالذهن
ايضا بالضرورة

ايضا بالضرورة بل يكون قيامها به قياما بواسطة الاربعة
ونحن نقول المعتبر في الاتصاف والموجب هو القيام بالذات	او يتصف صح
دون ما هو بالواسطة ولهذا لم يتصف الجسم بالسرعة والحركة
بها وكذا القول في صفات المعدومات واما قوله واما على طريقة
القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود
في الخارج اه فالجواب عنه انه لم لا يجوز ان يكون عدهم
اياه كيف على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور
العينية نظير ذلك ان المحققين صرحوا بان العدد امر اعتباري
مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة كذا ذكره الشارح
الشارح على شرح الجديد للتجريد فان قلت ان النفس يتصف
بالخارج بالعلم قلت لا يلزم من كون الاتصاف في الخارج
كون الصفة موجودة في الخارج نعم للعلم وجودان ذهنيان
احدهما لا يكون منشأ للاثار والاخر بخلافه وحده والخارجي
في ترتب الاثار وكما قرره سيد المحققين قدس سره قال في حاشية
المطالع ما حاصله ان المعلوم وجودي بانفسها بل بصورها
كما اذا تصورت علما مخصوصا قبل ان تعلمه والوجودان
وان كانا ذهنيين الا انه لا شك في تغايرهما ونسبة الثاني
الى الاول كنسبة الذهني الى الخارجي واما الاشكال بكون
العلم جزئيا لقيامه بنفس شخصه وكون المعلوم كليا فا
فالجواب عنه ان اجتماع وصفي الكلية والجزئية والعلمية
والمعلومية انما هو بتغاير الجهات والاعتبارات وقد اشار

البداشر في تعليقاته على شرح حكمة التجريد حيث قال انا لانم
الاوجود الماهية المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض
الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون ذلك العوارض
يعني ان المسلم هو الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار واما
الفرق بالذات فغير مسلم وليس المراد ان ما ذكره الشريف المحقق
في دفع الاشكال من الفرق بين القيام والحصول فاسد بل
الغرض انه لا يصلح توجيها لكلام القائلين بحصول الاشياء
انفسها في الذهن لدفع الاشكال عليهم فانه ليس مذهبا لهم
بل هو احداث مذهب ثالث وكانه جمع بين المذهبين وهو
لا يتم بطريق الدعوى ما لم يذكر عليه دليل واما بطريق
الاحتمال فلا قدح فيه فان قلت لو لم يلتزم هذا يلزم
احتمال الجوهرية والعرضية لشيء واحد بناء على ان
الجوهر ماهية ممكنة اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع وهما متنافيان قلت تنافيهما انما هو في الوجود العيني
واما في الوجود الظلي فيكون الشيء جوهرا باعتبار الوجود
الوجود الخارجي اذ يصدق عليه ح انه اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع مع انه قائم بالموضوع ح فلا منافاة
بين كون الشيء جوهرا بذاته وكونه عرضا وجوده في
الذهن نعم لا يجوز ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا
بالنظر الى وجود واحد كذا نقل عن الهيئات الشفاء على
انه يلزم على ذلك التحقيق عدم الاحتياج الى القيد اذا وجدت

في الخارج كما

كما لا يخفى على المتأمل وذهب الصدر المدقق الشيرازي الى انه
باختلاف الوجود ينقلب الذات فصورة الحيوان مثلا في الذهن
كيف في الخارج جوهر وبذلك تيسر الجمع بين قولهم الحاصل
ماهيات الاشياء بانفسها وقولهم الصور العلمية لا يكون
الا من مقولة الكيف وليس هذا قولا بالشبح عند القائلين
به موجود في الذهن بوجود اصلي ووجود الصورة عند
هذا القائل في الذهن وجود ظلي على ما صرح به وذهب بعض
الى ان العلم من مقولة الانفعال واحوزت الى انه من مقولة
الاضافة والمتصور انما هو الاول لان الصورة انما يوصف
بالمطابقة كالعلم بخلاف الاضافة والانفعال والمتكلمون
لما ينفون الوجود الذهني لا يمكن ان يختار عندهم كون
العلم من مقولة الكيف اي عبارة عن الصور الحاصلة
في الذهن واما من قال بالوجود الذهني فينبغي ان يختاره
والعجب من الامام انه ذهب الى كون العلم من مقولة الاضافة
مع انه قائل بارتسام الصورة والوجود الذهني كما ذكره
قدس سره في الحاشية المطالع ولقد اطنبنا الكلام في هذا
المقام لتعلم الاقوال المذكورة في العلم وفي توجيه كونه من
مقولة الكيف عند استعداد التامة من القائل واجبه
عنهم فانهم قالوا الوجود خير محض والمبدا خير وجواد
فليس القصور من الفاعل اصلا بل من القابل بسبب قصور
الاستعداد فاذا حصل الاستعداد التامة يحصل الفيض

البته ولذا قالوا الدعاء بلسان الاستعداد مستجاب بيت
نقصان ز قابل است وكرنه على الدوام فيض تعادستى
همه كس را برابر است ولا يصح هذا المذهب مع
القول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه قادرا
مختارا يعني ما ذهب اليه الامام مناف لهاتين المسئلتين
اما منافية للاول فلقوله عن النظر واما منافاته للثانية
فلقوله واجب وحاصل ما ذكره قدس سره انه ينافي
الاولى باعتبار قيد الابتداء دون الثانية فان مدخلية
بعض اثاره في بعض بحيث تخلفه عنه عقلا لا ينافي
كونه تعالى قادرا مختارا في الكل اذ يمكن ان يفعل ما يمتنع
تخلفه عن اخر بان يوجده وان يتركه بان لا يوجد ما يوجبه
وحصول ما ذكره الشارح انه لا ينافي الاول ايضا وقوله قدس
سره انما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه
مدفوع ووجه الدفع ان محصول ما ذكره الامام هو كون
العلم بقدرته تعالى ولازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا
ولا يلزم منه الا بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله
تع وهو النظر وقوله ومن البين ان الاشعري اه جواب
سؤال مقدر كانه قيل يلزم من لزوم بعض الافعال للبعض
التوقف فيعود المحذور من منافاته مع قيد الابتداء فاجاب
عنه بقوله ومن البين ان الاشعري اه وحاصله انه لو لزم من
لزوم بعض الافعال للبعض التوقف لانكر الاشعري الملازمة

العقلية بين

العقلية بين بعض الاشياء اذ هي منافية لقوله بان الكل مستند
اليه تعالى ابتداء مع انه لم ينكرها وكيف ينكر احد من العقلاء
ان العلم باحد المتضائفين اه وانما ينكر التوقف على غير ارادة
الله تعالى فلا يحتاج الحق سبحانه وتعالى على تحقيقه الى غيره
في شيء من كمالاته وهذا هو اعلى مرتبة الكمال جلا وما ذهب
اليه الصوفية على ما نقله العارف الجامي قدس سره من محققيهم قدس
سرهم من ان للحق كمالين كمالا ذاتيا لا يحتاج الحق سبحانه تعالى
في الاتصاف به الى ما سواه وكمالا اسمائيا يحتاج في الاتصاف
به اليه اذ هو بظهور اثارها وهو لا يتم الا بوجود المظاهر
فنفي الاحتياج والاستكمال بالغير عنه انما هو بالنظر الى كماله
الذاتي الذي هو مرتبة الغنى عن العالمين واما بالنظر الى كماله
الاسمائي فله هذه المرتبة هذا ثم الفرق بين مذهب الامام الرازي
وبين مذهب الاشعري في خصوصية النظر والعلم ان الاشعري
لا يثبت الملازمة العقلية التي ثابتة بين بعض الاشياء في خصوصية
هذه المادة والامام الرازي يثبتها فيها واما الفرق بينه وبين
مذهب المعتزلة فظ وكذا الفرق بينه وبين مذهب الفلاسفة
فانهم ينفون الاختيار بجلاء وهذا هو التحقيق المقال على ما
افادني استاذ المحقق روح الله روحه واعلم ان تحقيق
مذهب الفلاسفة اه لما اشتهر ان مذهب الفلاسفة هو ان
الصادر من المبدا الاول انما هو المعلول الاول على ما يفهم
من ظاهر تقريرهم وعلى هذا يكون الفرق بين مذهب الاشعري

ومذهبهم بانه لا مؤثر في الوجود الا هو عنده ايضا فهم و ح
لا يكون قول الامام منافيا لمذهب الاشعري من استناد
الممكنات اليه ابتداء ولا احتياج لدفع المنافات الى اثبات
الملازمة العقلية بين النتيجة والنظر من غير توقف كما بينه
الشارح بقوله قلت اه اذ التوقف ليس منافيا لما ذهب اليه
من استناد الممكنات اليه تعالى ابتداء بمعنى انه لا مؤثر في
الوجود الا هو اذ ورد ما اشتهر من مذهبهم وبيان ذات
مذهبهم ايضا ان لا مؤثر في الوجود الا هو على ما صرح به
رئيسهم ابن سينا في الشفاء ولتلميذه عمر بن الخيام رسالة في هذا
المطلب وبينه بمقدمات كثيرة واشار ايضا بهمنيار في كتاب
التحصيل الى بعض مقدماته فلو كان معنى استناد الممكنات
اليه ابتداء عند الاشعري هو هذا فقط لا يبقى فرق بين مذهبهم
ومذهب الاشعري فيه وليس كذلك بل معناه عند الاشعري ان
المؤثر في الوجود الا هو من غير توقف بعض الممكنات على بعض
بوجه من الوجوه وليس هذا مذهب الحكماء بعينه اذ التوقف
الى الوسائط والالات ثابت عندهم وان كان المؤثر هو تعالى
فقط فعلم انه يحتاج لدفع المنافات بين مختار الامام في
حصول العلم عن النظر وبين مذهب الاشعري من استناد الممكنات
اليه ابتداء الى اثبات الملازمة العقلية من غير توقف اذ
الاشعري ينكر التوقف كما ينكر تأثير غيره تعالى كما قال وظاهر
كلام الاشعري بعينه واشار بقوله وظاهره انه يجوز حمل الابتداء

في كلامه على عدم

في كلامه على عدم تأثير غيره تعالى بدون اعتبار عدم التوقف
وح لا يبقى فرق بين مذهب الاشعري ومذهب الحكماء في استناد
الممكنات اليه ابتداء ولا احتياج في دفع المنافات بين مختار
الامام ومذهب الاشعري الى اثبات الملازمة العقلية من
غير توقف نعم يبقى الفرق بين مذهب الاشعري ومذهب الفلاسفة
في فيضان النتيجة انه بطريق جريان العادة عنده والوجوب
عندهم وكذا عند الامام لكن الاختيار عنده ثابت ولو كان قائلا
لوجوبه عن النظر بخلاف الحكماء فان قلت انهم ايضا قائلون
بالاختيار كما ذكره الشارح في بحث العلم قلت ان الاختيار الثابت
عندهم غير ما اثبت المتكلمون اذ هو عندهم بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل لكن تقدم الشرطية الاولى واجب الصدق
كما سيجيء في بحث القدرة وعند المتكلمين بمعنى صحة الفعل والترك
فثبت الفرق في الخصوص المذكور بين مذهب الامام والحكماء
قال الامام في مباحث المشرقية اه الغرض من هذا النقل
تأييد ما ذكره من ان تحقيق هذا المذهب انه لا مؤثر في الوجود
الا هو لدفع ما اشتهر بمعنى الامام ايضا حقق هذا المذهب مثلا
ما حققناه والحق عندي اي الحق في تحقيق مذهب الفلاسفة
بناء على قواعدهم وليس هذا معتقده يدل عليه اثباته للحركة
الارادية في اثناء هذه التحقيق وما ذكره الشريف العلامة
قد ذكره في شرح المواقف لتحقيق هذا القول حيث قال وتحقيقه
ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب امكانه الذاتي اللازم

لماهيته دام بدوامه لان الواجب تام في فاعليته لا قصور
في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل واذا
فرض ان امكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه
عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول
وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور ويحتاج الى شرط به
يفيض الوجود عن الواجب انتهى ويدل عليه ايضا ما ذكره
الشرح بعد نقل كلام الامام بقوله قلت هو ما ذكرناه من
تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه اه يعني ليس هذا مرضيا
للامام بل هو تحقيق كلام الفلاسفة ورد لما اشتهر في مذهبهم
العرض من امتناع صدور اكثر من واحد منه تعالى فعلى هذا يكون
النقل المذكور الرد عليه بقوله قلت اه ومحصله ان الامام من
كيف يقول والحق عندي مع ان هذا تحقيق جميع الفلاسفة
لا تحقيقه فقط وعلى هذا يكون قوله واثباته للحركة السرمدية
اه جوابا عن سؤال مقدر كانه قيل يكون هذا المنقول حقا
عند الامام معتقدا له وقد اثبت فيه الحركة السرمدية فاجاب
بقوله واثباته للحركة اه فلا ينافي عدم كون اثبات الحركة
السرمدية معتقدا بناء على انه من القائلين بحدوث العالم
كون ما عداها مما علم من ذلك المنقول معتقدة فتامل
والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا هم
قوم من عبدة الاوثان منسوبة الى سومنات ولهم على هذا
وجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروريا لما بان

خطاه لكن

خطاه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه وان كان نظريا
عاد الكلام في لازم النظر الثاني ويتسلسل والثاني ان المطلوب
ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم
الفائدة في طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل فكيف
يعرف انه مطلوب الثالث ان النفس لا يقدر على تحصيل
مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا متى توجهنا الى مقدمة
تعذر علينا في تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة اخرى فا العلم
الحاصل في الذهن ليس الا لمقدمة الواحدة والمقدمة
الواحدة لا ينتج بالاتفاق وضعف هذه الوجوه لا يخفى على المتامل
على انه يلزم من اتمام هذه الوجوه وافادتهم لمطلوبهم
نقيض مطلوبهم والمهندسون انكروا افادة العلم
في الالهيات وقالوا النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات
لانها علوم قريبة الى الافهام متسعة منتظمة لا يقع فيها
غلط دون الالهيات فانها بعيدة من الاذهان جدا فالغاية
القصوى فيها الاخذ بالاليق والاحرى بذاته تعالى وصفاته
وافعاله ونقل هذا عن ارسطاطاليس متمسكين اه يلزم
عليه ما لزم على دليل السمنية فافهم فما ظنك باحوال
الصانع وصفاته هذه الشبهة من قبيل التنبيه بالادنى على
الاعلى لا من قبيل القياس الفقهي كما ذكره سيد المحققين قدس
سره لان كثرة الخلاف لا يدل على عدم حصول العلم لجواز
ان يكون خلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب

احتلافهم لبعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح نعم
يدل على عسر العلم وعسر تميز النظر الصحيح عن فاسده
لا يستلزم سهولة ادراكه كما ان كون المتبصر في غاية
القرب لا يستلزم سهولة ابصاره على عدم العلم بداى
بالاحتياج الى المعلم وهم يدعون العلم به لا حاجة الى
المعلم لانا نعلم ضرورة اه قال في شرح المواقف والمعتمد
في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة
القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة
للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الاقيسة الكاملة حصل
المعرفة كقولنا العالم محدث اه وما يقال من ان العلم بتلك
المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا من معلم مكابرة
صريحة نعم اذا كان معلم كان الامر اسهل وهذه المعتمد مما
يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة الله تعالى
انتهى كما قيل ان العقائد يجب ان يتلقى من الشرع
اذ لا يصير الايمان كاملا في الدنيا ولا يصير سببا للنجاة في الآخرة
ما لم يؤخذ من النبي الا ترى الى قوله السلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون
بالتوحيد لما لم يوخذوا من النبي ما كان يقبل قولهم
قلنا يكفي صاحب الشرع معلما وما القرآن اماما فلا احتياج
الى ان يوجد في كل عصر امام معصوم كما هو مدعاهم
فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث قديم اه اقيد

ان الاولى ان

ان الاولى ان يقال فاما ان يكون محدثه نفسه فيلزم ان يكون
تقدم الشيء على نفسه او جزئه فيلزم ان يكون الجزء علة لنفسه
ولعلله او خارجا عنه وهو قديم اذ العالم اسم المجموع ما سوى الله
تعالى لا اسم لكل واحد من الممكنات ولزوم الدور او التسلسل انما هو
فيه اقول الشريف الكلام على انه اسم للقدر المشترك اذ يؤيده حجة
الجمع هذا وفيما ذكره الاستاد اشارة الى انه يمكن اثبات الصانع
القديم للعالم بطريق الحدوث من غير توقف على ابطال الدور
والتسلسل كما يمكن اثبات الواجب بطريق الامكان من غير توقف
على ابطالهما الدور والتسلسل بان يقال كما ان كل واحد من المحدثات
لا بد له من محدث كذلك مجموع المحدثات لانه محدث ايضا فمحدثه
اما ان يكون نفسه او جزئه او خارج عنه والاولان باطلان
فتعين الثالث والخارج عن جميع المحدثات قديم فيكون
حادثا قيل عليه لا احتياج الى هذا القول في اثبات وجود الوجود
والجواب ان الغرض الاشارة الى المسلكين فان اولا الى اثبات الوجوب
بطريق الحدوث بناء على ان علة الاحتياج الى العلة هو الحدوث
او هو مع الامكان شرطا او شطرا وثانيا الى اثباته بطريق الامكان
ولجواز التاثير في القديم اه لا ينافي في اثبات الصانع القديم
بطريق الحدوث اثبات وجود الوجود به ايضا فان قلت يلزم
من تجويز التاثير في القديم تحصيل الحاصل قلت المحال تحصيل
الفاعل الحاصل بغير هذا التحصيل عند الفلاسفة وقوله ولجواز
التاثير اه اشارة الى مسلكهم والبرهان يدل على كون الممكنات

ان

بهذه الحيثية مستند الى وجود ٥ ومن البراهين ما نقل قدس سره
في حاشية التجريد وحاصله انه لو كان وجود الواجب زائدا
لاحتياج الواجب تعالى في موجوديته الى غيره وهو وجوده
فيكون ممكنا واستنبط بعض المتأخرين في تعليقاته على رسالة
اثبات الواجب برهانا يدل على عينية الوجود كما يدل على
ثبوت الواجب الوجود وتفصيله ان يقال لو كان في الوجود
موجود بوجود وهو عين ذاته وبعبارة اخرى ان كان بوجود
وهو قائم بنفسه فهو الواجب اما اولا فلصدق الواجب عليه
اذ انفكاك الشيء عن نفسه ممتنع ذاتي فيصدق عليه انه يجب
له الوجود بالنظر الى ذاته واما التعريف الاخر وهو ما يقتضي
ذاته وجوده فيرجع اليه اذ لا اقتضاء ولا تأثير كما صرحوا
واما ثانيا فلما حققه الشريف في تعليقاته على التجريد من ان مناط
الواجبية هو عينية الوجود مع قيامه بنفسه وان لم يكن
فكل موجود موجود بوجود زائد عليه فلا بد لما يجعل تلك بالوجود
الوجود الزائد له ولا يجوز ان يكون ذاته اذ يلزم تقدمه عليه
اذ مفيد الوجود لا بد ان يكون موجودا فلا بد من ان يكون
امرا آخر وهو ايضا موجود بوجود زائد عليه وهكذا فيدور
او يتسلسل وانما قال لا بد لما يجعل تلك الموجود الزائد له لان
كل ما يغاير الشيء فثبوته له بعلة يجعل له وادعى الشريف الضرورة
في هذه المقدمة في تعليقاته على التجريد في بحث خواص الواجب
حيث كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك واتصاف الشيء به



او كونه هو

او كونه هو او شيئ فهو امر لا يستغنى عن العلة فان الانسان
مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا واما كونه امرا آخر فيحتاج الى علة
وذلك لان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع واما كونه شيئا
آخر فيحتاج الى علة ومدار الدليل المشهور للحكماء على عينية الوجود
على هذه المقدمة وتقديره انه لو كان وجود الواجب غيره فارتباطه
به اما ان يكون ناشئا عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده
بناء على ان مفيد الوجود لا بد ان يكون موجودا كما سبق او عن غيره
فيلزم افتقار الواجب الى غيره هذا واقول لو لم يكن في الوجود الوجود
المتأكد الذي هو الواجب لم يكن موجود اصلا اذ الممكن لا يكون
مصدرا حقيقيا بناء على ان الممكنات في حد ذاتها بالقوة وما هو
بالقوة من حيث كذلك معدوم واما وجودها وان صار بالفعل
بسبب الفاعل فهو امر اعتباري ويتعلق بالماهيات التي هي بالقوة
فهو مخلوط بالقوة فلا يكون مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كما
قال بعض المحققين في رسالته في تحقيق ان لا مؤثر في الوجود
الا هو فلا بد ان يكون في الوجود شيء ليس فيه حيثية القوة بحسب
ذاته بل هو فعل محض بريء عن جميع شوائب القوة وهو الوجود
المتأكد القائم بنفسه الذي هو الواجب وهذا البرهان ايضا يدل
على المطلبين ومن اراد تمام تفصيل ما قررته في اثبات عينية الوجود
تصانيف الشريف المحقق وهو في الواجب ذاته بذاته اولا
باثر معلول لذاته ولا تأثير الذات فيه وفي الممكنات
اثر الفاعل سواء كان نفس الماهية او اتصافها بالوجود

وعلى كلا التقديرين معنى كون الممكن موجودا انه معروض
لحصة من حصص الوجود بسبب غيره بمعنى ان الفاعل
يجعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود سواء كان
الجعل متعلقا بنفسه او باتصافه بالوجود فهو بسبب الفاعل
بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك قال الش
في تعليقاته على التجريد ان الامر الذي هو مبدا انتزاع المحمول
اعني الوجود في الممكن ذاته بحيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب
ذاته بذاته اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في ان اثر الفاعل
ماذا والمشهور من مذهب الرئيس والمشائين انه اتصاف
الماهية بالوجود لا الماهية بعينها ولا كون الماهية ماهية
مثل كون الانسان انسانا واليه ذهب المعتزلة بناء على تقرر
الماهيات في العدم عندهم فان الفاعل يجعلها موجودا متصفا
بالوجود فالجعل انما يتعلق باتصافها بالوجود والحق ان
عدم كونها مجعولة بمعنى ان الفاعل لا يجعل الماهية ماهية
لا ينافي مجعوليتها بمعنى انها بانفسها اثر الفاعل على ما ذهب
اليه الاشراقيون وهو المحقق كيف وكلما يعرض انه اثر
الفاعل ماهية من الماهيات فلا بد ان ينتهي الى ما يكون التأثير
فيه والا يلزم التسلسل فيثبت التأثير في الذات في مرتبة فليلتزم في
اول الامر والى هذا ذهب الش المحقق كما لا يخفى على من تتبع
تصانيفه وايد هذا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور اذ
علق الجعل فيه بنفس الظلمات والنور وسمعت من بعض الافاضل

ان الش كان

ان الش كان يقول ان لسان الغيب حافظ الشيرازي اشار
في بيت الى ان الماهية بنفسها مجعولة بالجعل البسيط حيث
قال بيت كفتم اين جام جهان بين بتو كى داد حكيم كفتم آن
روز كه اين كنبد مينا ميكرد ولم يقل كنبد مينا موجود ميكرد
ولا كنبد مينا را كنبد مينا مى كرد واما عدم مجعوليتها بمعنى
ان كون الانسان انسانا مثلا لا يحتاج الى جعل فظ وهو
لا ينافي ما ذكرنا هذا ثم نقل عن الش انه قال لما كان المعدوم
مسلوبا عن نفسه كما تقرر فالجاعل جعل الانسان انسانا مثلا
اذ لو لم يوجده لم يكن انسانا فمراد الش انه لم يتعلق الجعل
به بالذات فكونه هو مستغن عن تأثير جديد الى بعد وجوده
ومن يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها
موجودة ايض مستغن عن التأثير الجديد اي بعد التأثير
في الماهية بكون الذات بذاته كذلك اي لا بحيثية مكتسبة
من الفاعل كما في الممكنات قلت القائلون بالعينية استدلوا
على بطلان هذه المذهب بانه اه يعني كيف يتصور عدم بقاء
النزاع بين الفريقين قال بعض الاذكياء والحق ان من قال
بان ماهية مفيدة لوجوده فقد قال بان وجوده عين ماهيته
من حيث لا يدري به اذ لا معنى لكون الشيء موجودا الا كونه
بحيث يترتب عليه الآثار ولا معنى لكون ماهية عين وجوده
الا ان الاثر المترتب عليه يترتب على ذاته تعالى وهو بذاته
منشاء تلك الاثار ومفيدها بخلاف الممكنات فان اثارها

يترتب على وجوده اثرها فذات الواجب اذا فرض منشأ
لوجوده لكان هو بذاته على هذا التقدير منشأ لاقوى
الاثار وهو الوجود الواجب فيكون ذاته عين وجوده
وقد فرض غيره وعد هذا من متفرداته حيث قال لم يأت
بمثله احد ممن سبقنا من العلماء الكرام والحكماء الاعلام وعلى
هذا يرد على الشارح ما قيل من انه لا يخفى ان استدلالهم بهذا الوجه
لا يكون دليلا على انه لا يلزم على المتكلمين القول بعينية
الوجود غايته ان المستدل غفل عن هذا اللزوم وتوافق
المقاصد واعتقد تغاير المقصدين فاستدل على بطلان
مقصد الخصم لاعتقاده انه غير ما ذهب اليه نفسه قال
بعض المتأخرين في تعليقاته على حكمة العين انهم فسروا الوجود
بمبدأ الاثار ومظهر الاحكام وقالوا ان النار اذا اثرت فذات
النار هي المؤثرة وفيه صفة انتزاعية تكون مبدأ الاثار فالفرق
بين المؤثر ومبدأ الاثر بالذات واما في الواجب تعالى فالمغايرة
بين المؤثر ومبدأ الاثار انما هو بالاعتبار فانهم قالوا ان ذاته
تعالى من حيث كونه مؤثرا موجود ومن حيث كونه مبدأ الاثار
وجود والمتكلمون ذهبوا الى ان في تاثيره تعالى في غير ذاته
يتحقق المؤثر ومبدأ الاثار والمغايرة بينهما بالذات وفي
تاثيره في ذاته يتحقق المؤثر في مرتبة التاثير ولم يتحقق
مبدأ الاثر في تلك المرتبة بل الذات مستقلة في التاثير فيه
من غير استناده الى المبدأ والحاصل انه لا يلزم على الاشاعرة من

مجرد القول بان الذات من حيث مؤثرة في وجودها كونها
نفس الوجود اذ معنى الوجود ليس هو المؤثر بل منشأ
التاثير ولعلهم لم يجعلوا تاثير الذات من حيث هي مستندة
الى شيء هذا اقول لا يخفى ان الحكماء لا ينكرون مغايرة
الوجود المطلق اي المفهوم العام البديهي المشترك بين
الواجب والممكن ولا حصة للذات بمعنى كون الوجود الخاص
القائم بذاته مبدأ بذاته لانتزاع الوجود المطلق كون ذاته
بذاته معروضا لحصة من حصص الوجود المطلق وكذا
بمعنى كون الذات المغاير لوجوده الخاص بتاثيره فيه مبدأ
الانتزاع المطلق على ما ذهب اليه المتكلمون كون الذات بذاته
معروضا لحصة من حصص الوجود المطلق لان الوجود
المغاير للذات المعلول له ليس الا حصة من المطلق وعلية الذات
لها ليس الا لكونها معروضا بها فتاثير الذات من حيث
هو مستندة الى الذات فالذات مبدأ التاثير فكان نفس الوجود
وبالجملة يلزم على جمهور المتكلمين القول بالعينية من حيث
لا يشعرون فان الوجود الخاص بذاته الذي اعتبر مغايرة
الذات له ليس الا حصة من المطلق فلما صار الذات بذاته
مبدأ العروض حصة من المطلق صار مبدأ الانتزاع المط
واعلم ان قائل المذكور ايضا ممن يستحسن التزام العينية على
المتكلمين على ما نقل عنه بعض تلامذته حيث قال والتزام
العينية على المتكلمين على ما ذهبوا اليه كان مشهورا

عن بعض معاصري الاستاد وقد نقله الاستاد عن ذلك البعض
وان لم يذكر اسمه بخصوصه لكن كنت سمعت من الاستاد انه
فيه فاستحسنته منه انتهى نعم يرد على المتكلمين بحسب النظر
الجليل ما ارتكابهم خلاف بداهة العقل والدور والتس
فلذا قال رحمه الله فكونه مبدا الانتزاع هذا المفهوم بذلك
الطريق لا يتصور واما عند دقة النظر فلا يلزم عليهم شيئ
لرجوع مذهبهم الى ما هو الحق من عينية الوجود حكمه
بان الشيئ ما لم يوجد لم يوجد لان المفيد للوجود لا بد ان
يكون له وجود قال شارح حكمة العين وفيه نظر لانا لانم
مطلقا بل المفيد للوجود الذى لا يكون وجوده من ذاته
بل من غيره يجب ان يكون مقدما عليه بالوجود واما الماهية
التى يكون وجودها من ذاتها و يكون ملزومه للوجود فلم
لا يجوز ان لا يتقدم بالوجود على الوجود هذا ولا يلزم عليه
انسداد باب اثبات الواجب بان يقال الماهية الممكنة ملزومة
لوجودها بشرط عدمى فاذا تحقق ذلك الشرط تحقق الوجود
اذ لا بد للممكن من فاعل مؤثر موجود والحق ان تلك المقدمة
بديهية فمنعها لا يستحق و عليها يورد جميع براهين اثبات
الواجب وبهذا التقرير اى بان يكون المراد بالوجود
ما هو مبدا انتزاع المفهوم العام وهو الوجود الخاص الذى
هو عين الذات ينكشف كثير من الشبه المبنية على ما يفهم
من عينية الوجود المطلق اى المفهوم العام البديهى منها ان

الوجود معلوم

الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب ليس بمعلوم
و غير المعلوم ومنها ان الواجب يشارك الممكنات فى الوجود
ويخالفها فى الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة
فيكون مغاير الحقيقة واكثر المعتزلة احترز بقيد
الاكثر عن الجبائى كانه موافق للاستاد فى هذه المسئلة
بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بل ايجاب بل بالاختيار
هكذا فى شرح المواقف بقدرة الله اخترعا الاختراع الايجاد
الاختراع هى افاضة الاثر على القابل كالصور والاعراض
على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهنى
موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير بخصوصه يستدعى
مجعولا ومجعولا اليه ويقابله الابداع اعنى ايجاد الايس عن الليس
المطلق ولا يقتضى مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل بسيط
مقدس عن شوائب التكثير مستغن عن قابل متعلق بذات
الشيئ فقط وهذا هو التاثير الحقيقى فى الشيئ الاول
فى الحقيقة تاثير فى بعض اوصافه اعنى كونه شيئا آخر كذا
فى تعليقاته على شرح التجريد على ان تعلقهما جميعا
باصل الفعل اى على طريق التاثير يجوز اجتماع المؤثرين
المستقلين على اثر واحد فلا يمكن ابطال هذا المذهب بانه
يستلزم عجز الواجب فان قدرته تعالى متعلقة بذلك الفعل
بدون الاحتياج الى الآخر كذا قيل اقول ولكن ابطلوه ببطلان
توارد المستقلين فلو اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير

فيكون قريبا من الحق كذا في شرح المقاصد ولا يخفى انه لا يلزم
عجز الواجب على هذا التقرير ايضا لكن يرد عليه ان الزيادة
والنقصان لا يتصور في قدرة الله تعالى على ما سيذكره
الشارح في بحث التوحيد وقدرة العبد بكونه طاعة
ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي وصف بها افعاله
تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة
الله وتأثيرها وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني
بقدرة العبد وتأثيرها كذا في شرح المواقف فهو بالنسبة
الى العبد طاعة او معصية يعني ان مجرد مدخلية قدرة العبد
فيه يتحقق كونه طاعة او معصية بالنسبة اليه ولا حاجة في
ذلك الى كونها مستقلة حتى يرد ما يرد على المعتزلة من وقوع
بعض الاشياء بقدرة العبد استقلالا فان قلت ان اريد
بالمدخلية الكسب يكون مبنيا على ما ذهب اليه حجة الاسلام وان
اريد به التاثير او المعاونة يرد عليه ما يرد على المعتزلة او الاستاذ
قلت ما ذهب اليه حجة الاسلام الكسب في اصل الفعل نص وهذا
كسب في وصفه فقط على انه يمكن ان يراد بالمدخلية الشرطية
والسببية الحقيقية تأمل ثم هما موجبان وجود المقدور
وهذا مبنا وذكره قد ذكره في شرح المواقف من ان افعال العباد
حاصلة بقدرة العبد استقلالا بلا ايجاب بل بالاختيار على
مذهب المعتزلة كما سبق ولعل المذكور هنا امر مستلزم لازم
لمذهبهم حيث اثبتوا قدرة مؤثرة في العبد انه بعد تحقق

جميع مبادي

جميع مبادي الفعل ح
ولا اختيار في المبادي كما سبق لا بد من تحققه عند ارتفاع
الموانع وعلى هذا اثبات القدرة المؤثرة ايضا لا يدفع السؤال
المشهور كما ان اثبات الكسب لا يدفعه كما سيجيء ويرد على ظاهر
قول المعتزلة مع قطع النظر عما يلزم منه انه لو كان العبد فاعلا
مختارا الفعل الافعال باختياره فيكون تاركا له والله لا يرضيه
بل يريد الفعل فان فعل لزم ان لا يكون العبد فاعلا او ترك
لزم عجزه تعالى فكيف يكون فاعلا مختارا هذا عند اهل الحق
من المتكلمين كذا في شرح المواقف والحق ان ايجاب الشيء بالاختيار
لا ينافي الاختيار بل هو محقق له كما في افعاله تعالى وعلى هذا
يدور ما ذهب اليه المعتزلة ان العبد مختار في افعاله اختيارا
تاما والاشاعرة من ان له جزء اختياري فيها الا ان شيئا منهما
لا يدفع السؤال المشهور بناء على ان مبادي الافعال الاختيارية
للعبد فيها فيكون كمن اضطر الى شيء ولعل هذا هو مراده قد ذكره
بقوله فكيف يكون العبد فاعلا مختارا ثم قوله ان الله
يخلق للعبد قدرة وارادة لا يصح على ظاهر مذهب الحكماء
بدون التكليف بل يصح على تحقيقه وقوله ثم هما يوجبان
وجود المقدور على عكس الاول فلذا نبه الشارح على الثاني فافهم
فان تحقيق مذهبهم ان الله تعالى فاعل للحوادث كلها
فيكون هو الموجب لوجود مقدور العبد لا قدرة العباد وارادته
فقط وبهذا يندفع ما يمكن ان يقال انه يلزم كلام الامام في الارشاد
وبين ما نقله العلامة الشريف عنه في شرح حيث قال ان مذهب
المواقف

الفلاسفة وامام الحرمين ان الافعال واقعة على سبيل الوجوب
وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت
حصول الشرايط وارتفاع الموانع فان قلت ثم الفرق بين
مذهب الاشعري والامام ان قدرة العبد على مذهب الاشعري
من الاسباب العادية ولا يكون بين الفعل وبينها ملازمة عقلية
وعلى مذهب الامام يكون بينهما ملازمة عقلية مع توقف بكذب
الفلاسفة او بدونه كمذهب الامام الرازي في النجاة والنظر
كما وجهه الشارح فيما سبق   قال المقري في بعض الحواشي نقل
عن امير المومنين وامام المتقين علي ابن ابي طالب رضه انه قال
بعد فقرو الى الله وليس هذا اعتراضا على افلاطون بل
اظهار مرامه من كلامه بيت بيشي براو دم زد سست فرياد
هم بيش تواز دلت بوی خواهم داد وهو كلام من التوحيد و
التسليم والرضا   بل ما هو اتم منه ومن الكبرا بل
يستلزم القدرة شيئا هو اتم من التاثير ومن الكسب ان قدرة
العبد يصح منها الفعل والترك ولا شك ان قدرة العبد يصح
منها ذلك اذ لو لا قدرة الله تعالى لوجد بقدرة العبد لكن لما وجد
الفعل بقدرة الله تعالى كان قدرة العبد مقارنا له من غير تاثير
ومقارنة القدرة للفعل من غير تاثير هو الكسب الذي اثبته الاشعري
واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول
الاشعري فانهما كساير العاديات المترتبة على اسبابها من غير
لزوم عقل واتجاه سؤال فكما لا يصح السؤال بانه لم خلق

الله تعالى

الله تعالى الاحراق عقيب مس النار ولو لم يخلقها ابتداء
او عقيب مس الماء كذلك لا يصح السؤال بانه لم عاقب عقيب
افعال مخصوصة واثاب عقيب اخرى ولم يفعلها ابتداء
او لو لم يعكسها كذا في شرح المواقف وهذا هو وجه عدم القدح
دون ما قيل لانه يثبت الاختيار في الكسب وانما يقدح في
مذهب الجبرية المنافي لهما فالثواب والعقاب بسببه وذلك
لان الكسب الذي اثبته الاشعري انما اثبته للفرق بين حركة المرتعش
وحركة المختار فان التكليف بمثل الاول غير واقع وان جايزا
عنده على ما ذكره الشارح في رسالته الجديدة في اثبات الواجب و
صفاته بل اثبات القدرة المؤثرة على ما ذهب اليه المعتزلة ايضا
لا يدفع السؤال فانه يمكن ان يقال العبد في كونه معاقبا بالمعاصي
مثل من اضطر الى شيء ثم عوقب به فان الله تعالى القى في ذهنه
صورة الامر الملايم واعتقاد النفع فيه ثم صار سبب حدوث
الشوق الكامل الى ذلك الامر ثم صار ذلك سببا لانبعاث القوة
المحركة الى الفعل وتلك الاسباب منساقة الى مسببها بالضرورة
العقلية عندهم ولا اختيار للعبد في ذلك المبادي ويوجد الفعل
بعد تحققها وارتفاع الموانع بالضرورة سواء كان بقدرة
العبد او بقدرة الله تعالى فالشبهة لا تندفع بهذا التقرير الذي
يدعيه المعتزلة اعني تاثير قدرة العبد وارادته بل الوجه في
دفع الشبهة على ما ذكره الشارح في رسالته في خلق الاعمال ان
الممكنات لما لم يكن في انفسها موجودة وانما وجودها مستفاد

من الواجب فليس لنا عليه تعالى حق حتى ينسب اليه تعالى
في تخصيص بعضها بالثواب او بعضها بالعقاب ظلم عن ذلك
علوا كبيرا وليس مثله كمثله من ملك عبدين ثم يعذب احدهما
من غير جريمة وينعم على الآخر من غير سابقة استحقاق فان العبد
ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه سيان في انهما مخلوقان
لله تعالى مستفيدان الوجود منه تعالى فلا حق للمالك على العبد
الا ما عينه الله تعالى انتهى وقال في الرسالة الجديدة والحق ما ذهب
اليه الاشعري فان التكليف الذي هو غير واقع هو التكليف بما ليس
بمتعلق لقدرة العبد واما ما هو متعلق قدرة العبد وان لم يكن
مؤثرة فالتكليف به واقع وليس فيه محذور فانه ليس للعبد على
الله تعالى حق حتى يتوهم ظلم بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد
قدر في الازل السعادة لمن اراد الشقاوة لمن شاء من غير سابقة
استحقاق وقال هؤلاء الى الجنة وهؤلاء الى النار ولا ابالي انتهى
وعن ابن الديلمي رض انه قال اتيت على ابي بن كعب فقلت له
قد وقع في نفسي شيء فحدثني لعل الله تعالى يذهبه عن قلبي
فقال لو ان الله تعالى عذب اهل سمواته واهل ارضه عذبهم
وهو غير ظالم لهم ولو انه رحمهم لكان رحمته خيرا لهم ولو انفقت
مثل احد ذهبا في سبيل الله تعالى لن يتقبل منك حتى تؤمن
بالله وبالقدر وتعلم ان ما اصابك لم يكن ليخطئك وان ما
اخطأك لم يكن ليصيبك قال ثم اتيت حذيفة ابن اليمان فحدثني
مثل ذلك ثم اتيت عبد الله بن مسعود فحدثني مثل ذلك ثم اتيت

زيد بن ثابت

زيد بن ثابت فحدثني عن رسول الله صلعم مثل ذلك وفي
الحديث دلالة ايضا على ان المعتزلة لا اثابة باعماله كما ذكره
الشيخ شهاب الدين بن حجر في شرحه على الشكلات تذنيب الاحتجاج
بالقدر حين ارتكاب المعصية وبعده قبل التوبة لا يجوز
كما لا يخفى على من تتبع الاحاديث النبوية واما بعد التوبة
فيجوز كما يدل عليه احتجاج ادم على موسى عليهما السلام على ما
بينه صلى الله عليه وسلم في حديث اخرجه مسلم في صحيحه
عن ابي هريرة رض ان اردت تفصيله فارجع الى شرح
المشكاة واعلم ان من تتبع الصحيحين وسائر السنن في باب
القضاء والقدر يظهر عليه مذهب الاشعري في هذه المسئلة
ظهورا لا شبهة فيه والله هو الموفق كما هو خير وكمال
خطابي بل شعري فان اولوية كون الشيء منفردا
محل تامل فان اثبت بالدلائل المذكورة لاثبات التوحيد
كان تلك الدلائل كافية لا احتياج الى هذا ولذلك قيل
قائله سيد المحققين قد ذكره في شرحه على المواقف
وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امور متكثرة
وايضا يلزم خلاف ما تقرر عندهم من كون المعلول الاول
العقل الاول كما بينوه في موضعه قالوا لو كان الواحد
الحقيقي مصدرا لامرين كان مصدريته لذا غير مصدريته
لذاك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد
حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد منهما لزم تركيبه

فلم يكن ما فرضناه واحدا واحدا وان فرضناها و جزء احدهما لزم الدور في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وينقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتارة بالحل واما الاول فتقديره انه لو تم هذا الدليل لزم محالة فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركبه او خارج معلول له لما مر انفا وينقل الكلام الى مصدريتها فيلزم التسلسل او نقول كان الصادر عنه شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عنه والثاني مصدريته لذلك الشيء واحد وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة واما الثاني فتقريره ان المصدرية امر اعتباري فيستغنى عن المؤثر وذكر هذا الدليل بوجه آخر وهو ايضا لا يتم على ما ذكره الشارح الجديد للتجريد وان اردت الاطلاع على دلائل هذا المطلب والاعتراضات الواردة عليها فعليك بالشرح الجديد للتجريد وقال شارح حكمة

اعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد الا شيء واحد وهو حكم واضح لا يحتاج الى زيادة بيان فانه ان صدر عنه شيئان فهو من حيث انه صدر عنه احدهما لم يصدر عنه الاخر وبالعكس فاذن صدرا عنه من حيثيتين

وايده بقول

وايده بقول الشيخ حيث سئل عنه بهمنيار فقال معقول انه يلزم عنه ب غير معقول انه يلزم عنه أ فوجد حيث يلزم عنه ب غير وجود حيث يلزم عنه أ فاذا حيث يلزم عنه أ ليس هو الحيث الذي يلزم عنه ب فاذا كان يلزم عنه ب فليس من الحيث الذي يلزم عنه أ انتهى كلامه ثم قال الشارح ويلوح من هذا انه يجوز عندهم ان يصدر من الواحد من واحد من جهتين او جهات وان يكون الشروط والالات والقوابل متعددة ولعل هذا الى تعدد القوابل والشرائط اخترعه المتأخرون هذا ويمكن توجيه مذهبهم بهذا في استحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا على ما يدل عليه كلامه هناك واعترض عليه سيد المحققين قدس سره في تعليقاته على شرحه وقال لا يلتبس على من له ادنى تعقل ان مفهوم صدور أ مثلا عن المبدأ غير مفهوم صدور ب عنه فاذا صدر عنه معا فان اعتبر المفهوم الاول معه كان مغايرا له مع اعتبار المفهوم الثاني ولا يمكن ان ينازع في ذلك عاقل فكيف يمكن ان مثل هذا محلا للنزاع الواقع بين العقلاء وايضا الحكماء جعلوا هذه المقدمة مبدأ لترتب الموجودات على ما هو مذهبهم من صدور العقل الاول من مبدأ المبادي تعالى فقط ثم ما بعده بتوسطه وعلى ما ذكره الشارح لا يمكن بيانه بها لجواز ان يصدر عنه امور متعددة لكن بتعدد الجهات هذا قول وايضا لا يتم بيان عينية الصفات بهذه المقدمة كما لا يخفى على المتأمل وقد يلي في موضع استحالته قالوا لو جاز ان اعتبار كون الشيء

فاعلا غير اعتبار كونه قابلا والا لكان كل فاعل قابلا لما فعل
وكل قابل فاعل لما قبل فلا بد في ذاته من جهتين يكون باحديهما
قابلا وبالاخرى فاعلا فان دخلتا او احديهما في ذاته لزم التركيب
وان خرجتا او احديهما لزم التسلسل لان الخارج يكون اثرا للذات
فيحتاج الى جهة اخرى يقتضيه وهكذا فيلزم التسلسل والجواب انهما
من الاعتبارات العقلية فلا احتياج الى الموجد وايض لا يمتنع
التسلسل في الامور الاعتبارية ولا يخفى انه يمكن توجيه مذهب العقلاء
هذا المذهب الاول بمثل ما وجه به شارح حكمة العين مذهبهم في
المطلب الاولى ويرد عليه ايض ما يرد هناك فافهم قول منتقض
بنفسه ومنا قض لقاعدتهم اه اما الاول فلان الصفتية يستلزم
الاحتياج ولا دخل القدم فيه واما الثاني فلما ذكره الشارح بقوله
لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة
اه فللقدم دخل فيه ايض فافهم مخالف لما اتفق عليه العقلاء
فانهم متفقون على تنزهه من جميع سمات النقص والاحتياج في الصفات
نقص تعالى عن ذلك وايض على تقدير الاحتياج الى الغير في الصفات
يلزم قدم ذلك الغير بناء على قدم الصفات وقد ثبت ان العالم بجميع
اجزائه حادث واعلم ان الاستغناء في الكمالات الذاتية ثابت بالاتفاق
واما في صفات الافعال وكمالاته الاضافية فثابت عند الاشعري
حيث ينفي الوسائط مطلقا وان اثبت الملازمة بين بعض الاشياء
لكنها عارية عن التوقف كما هو تحقيقه فالمراد من الصفات ههنا
صفات الذات كما لا يخفى لا تصافه بسلوب واضافات متكثرة

في يكون

في يكون الذات بشرط اضافة او سلب قابلا وبشرط اضافة او
سلب فاعلا لان يكون مجموع الذات والاضافة او السلب
فاعلا او قابلا حتى يرد ان المجموع المركب من الذات والاضافة
او السلب غير موجودة فكيف يكون قابلا او فاعلا للصفة
الموجودة في الخارج لكن يلزم ان يكون شيء واحد بعينه
فاعلا وقابلا فيلزم اجتماع المتنافيين فلا فائدة في اعتبار
السلوب والاضافات في دفع فساد كون الشيء فاعلا
وقابلا وان دفع فساد صدور الكثرة عن الواحد كذا قيل
واقول لا يخفى ان الاعتبار المذكور لا يدفع فساد صدور
الكثرة ايضا بناء على ان السلوب والاضافات اعتبارات
محضة ولذا عدل المحقق الطوسي عما ذكره الحكماء في كيفية
صدور العالم عن المبدا الاول الى ما هو تحقيقه ولو قيل ان
الذات مع اعتبار غيره مع اعتبار آخر والاعتبار جاز ان
يكون لها دخل في علية الذات فنقول يمكن ايضا ان يقال
الاعتبار لها دخل في فاعلية الذات لشيء وقابليته له فبا
عتبار يكون ذلك الشيء واجبا بالنسبة اليه وباخر
يكون ممكنا بالنظر اليه فتأمل واعلم ان الشارح في بعض
تصانيفه اتصاف الواجب تعالى في فرقه الصدر والمعلول
الاول بشيء من السلوب والاضافات وان كان مستعقبها
بعد ما صدر بان السلوب والاضافات فرع المسلوب والمضاف
بمعنى ان الغير لها دخل في السلوب والاضافات فلو كان لها دخل

في الغير لزم الدور واللازم باطل والملزوم مثله فثبت ان
الواجب تعالى ليست متصفا بشيء منها في مرتبة صدور
المعلول الاول فان قلت لا يتوقف على الشيء والواجب تعالى
في اي مرتبة يصدق عليه سلب جميع ما عداه قلت السلب
يعتبر على وجهين الاول السلب المحض وح لا يكون شيئا
منضما الى العلة بتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات
العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر
له نحو تحقق لينضم العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا
يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول كذا في
تعليقاته على شرح التجريد وانت تعلم ان هذا ينساق الى
القول بكونه تعالى موجبا لها والا يلزم الدور والتسلسل فلا يتصور
صدورها بالاختيار وهذا هو الوجه دون ما يقال ان
الصفات لو كانت مسبوقة بالقصد والاختيار فهو حادث
اذ هو وهم كما ذكره الآمدي فالعقل يخصص القاعدة
اي يدركها خاصة غير شاملة فلا يلزم المنافاة بين اول
الكلام وآخره هكذا ينبغي ان يفهم على ما قرره بعض الفضلاء
وليس هذا الكلام مبنيا على قبول القاعدة ومنع كون تخصيص
العقل اياها محذورا كما توهم لكن التخصيص بعد الشمول انما
هو سياق اهل العربية في قواعدهم فكذا في الغائب فان
العلة والشرط والحد لا يختلف شاهدا وغائبا ولا شك
ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب

سلب الشيء وح

وحد العالم

وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق
المشتق في واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب
عنا قياس مع الفارق لجواز كون خصوصية الاصل
الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه وعلى التقديرين
لا يثبت بينهما علة مشتركة وفي الغائب بخلاف ذلك كلم
يعني ان قدرته لا يزول ولا يزداد ولا ينقص ومؤثرة فان قلت
لا يصلح شرح القياس بالاخير للمعتزلة بناء على انهم قائلون
بتأثير قدرة العبد ايضا قلت ابطال دليل الخصم بما هو مسلم
عنده وان لم يكن مسلما عنده الناقص متعارف فافهم
وان اوهم كلام اهل العربية ذلك فافهم فسروا اسم الفاعل
بما يدل على امر قام به المشتق منه وهو بمعزل عن التحقيق فان
صدق الحداد انما يصدق هو بسبب كون الحديد موضوع
صناعته وصدق المشمس على الماء مستند الى الماء الى الشمس
بتسخينه بسبب مقابلتها بان نفي الغيبة بالمعنى الذي يقول به
الحكماء بديهيا فافهم اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير النفي
من نوعه اولا بالمنفي المستثنى بلفظ غير اذ نفي عنه الحكم السابق
السلبي وحاصل المعنى انه ليس للمنفي الكون في الدار عالم ينفي
كلمة غير الحكم السلبي عنه ولكن يكون من نوع ذلك المنفي وظ
ان اجزاء زيد وصفاته ليس من نوع زيد لكن يرد ان كل واحد
من احاد عشرة رجال من نوع عشرة رجال ومغاير لها فيلزم ان
ينفي الحكم عنها بليس الا انه يقال ليس كل واحد من احد عشرة رجال

مغاير الكل واحد وان كان مغاير الكل ويحتمل ان يكون المراد من
النفي المنفي بكلمة ليس وبالنفي ما يستفاد من لفظ غير والمعنى
ان لفظ غير انما ينفي ما لم ينفه كلمة ليس ويكون من نوع نفيها
مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر لما تقرر عندهم
من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه   ولذلك غير بعضهم التعريف
الى انهما موجودان جاز انفكاك احدهما في حيز او عدم هذا التعريف
هو المختار عند الاشاعرة وصرح بقيد الوجود لا الاعدام فانها لا
توصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية
فلا يتصف بها عدميان ولا عدم ووجود وصرح الاحوال ايضا
اذ لا يثبتها الاشاعرة وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا يجوز
انفكاكه كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل وقولهم في
حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره   ليسا موجودين عند المتكلم
ومراد النقض لا بد وان يكون محققة الوقوع ولا يكفي فيه امكان
الوقوع على انه يمكن ان يقال وجود قديم سوى الله في الازل
ممتنع ولا يلزم من ازلية الامكان امكان الازلية كما ليعلم انشاء
الله تعالى   لان ما قيل ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير
مسلم تفصيل دليلهم على ما في حكمة العين وشرحها ان الموجود في
الازل لا يتوقف على شرط حادث والا لكان حادثا اذ المتوقف على
الحادث اولى بان يكون حادثا والمقدر خلافه واذا لم يتوقف على شرط
حادث كان جملة ما يتوقف عليه وجوده ثابتا في الازل فيمتنع
زواله لوجوب وجوده بعلته واجيب بانه لا يلزم من عدم توقفه على شرط

حادث

حادث امتناع زواله لجواز ان يكون مشروطا بعدم حادث ما
فاذا وجد ذلك الحادث فقد زال شرطه فيزول وهذا الجواز هو
الذي اشار الشارح المنع اليه حيث قال اذ يجوز ان يكون القديم
متوقفا اه   لا لمجرد مصاحبتهما دائما كما في الجسمين المفروضين
فانها ليست موجبة لتقرب احدهما من الاخر فلا يترتب عليه نفي
الغيرية وهذا انما يتم اذا لم يكن الدوام مستلزما للضرورة واما اذا
كان مستلزما لها فلا فتأمل   ان اراد جواز الانفكاك من
الجانبين وهذا هو المشهور عند الجمهور والمفهوم من كلام الامدي
ان الانفكاك من طرف واحد كاف فانه قال موجودان يجوز
الانفكاك بينهما من وجه كما في شرح المواقف   فيلزم ان
يكون الجزء والكل والصفة والموصوف متغايرين فينتقض التعريف
طردا وان لم ينتقض جمعا وهذا النقض يرد على الامدي ايضا
جواز الانفكاك في الطرفين ولو في التعقل ويدل عليه قول بعضهم
الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر ولا يمتنع
تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده
ولذلك يحتاج في الجزم بوجود الباري بعد الجزم بوجود العالم
الى الاثبات بالبرهان   بان يتعقل وجود كل منهما اي
في الخارج اذ المفروض الانفكاك في الوجود الخارجي لكن في نظر العقل
قال الاستاذ قدس سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا
لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا
الجواب اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا

بدون ان يتعقل العالم كذلك اقول غرضه قدس سره من هذا الكلام رد
الجواب عن الاعتراض المقدر على التعريف المختار عند الاشاعرة المغير
التعريف المشهور لدفع الانتقاض بالجسمين القديمين المفروضين
ولا يخفى انه مبنى على ان المراد بالانفكاك في الحيز عدم كونهما متحدين
في الحيز وان كان لكل منهما حيز حتى لا يرد الانتقاض المذكور الحاصل
انه ترك قيد العدم الذى اورده الاشعرى واورد بدله المفهوم المردد
بين العدم والحيز فالحيز بخصوصه ليس قيدا وكذا العدم يدل عليه
ما قال سابقا ولذا لا تغير بلفظ الحيز ولم يقل وازاد قيد حيز لان هذا
ترك قيد العدم وايراد المفهوم المردد بدله فمراده قدس سره من كلامه
هنا انه اذا لم يكن في التعريف هذا القيد بل يكون فيه قيد العدم كما نقل
عن الاشعرى ويكون الايراد المذكور عليه يكون الجواب المذكور
صحيحا واما اذا كان فيه هذا القيد فلا يكون الجواب المذكور
صحيحا وحاصل اعتراض الشارح عليه قدس سره بقوله قلت
اه عدم صحة الجواب المذكور على كلا التقديرين اذا تمحض هذا فاعلم
انه يرد عليه قدس سره انه يفهم من قوله قدس سره اذ لا يجوز ان يتعقل
البارى تعالى اه ان الانفكاك في الحيز معناه عدم كون احدهما
متحيزا وكون الاخر متحيزا واما اذا كان كلاهما متحيزا فلا انفكاك
في الحيز وليس كذلك على ما عرفت فلو فرض كون الجواب متحيزا والعالم
متحيزا بحيز اخر يكون بينهما انفكاك في الحيز كما اذا لم احدهما متحيزا
اصلا فان قلت كلامه قدس سره مبنى على ان المراد بالانفكاك في الحيز
هو هذا لا ما اراده المغير فانه خلاف التحقيق ولذا لم يرض الشارح

المحقق لادخال

المحقق لادخال الجسمين القديمين في التعريف بالتغير حيث قال
قلت النقض غير وارد اه قلت انما ذكره بقوله قلت الى اخره
لا لنافى ما اراده المغير من الانفكاك في الحيز بل هو دفع الانتقاض
المذكور على التعريف الاشعرى بدون التغير ايضا كما لا يخفى على المتامل
وح يلزم التغاير بين الصفة والموصوف اجيب عنه
بان المراد الجواز نظرا الى بداهة العقل وتحقق الصفة بدون
الموصوف بديهى البطلان والجزء والكل فيه ان انعدام
الجزء بعينه انعدام الكل فلا يمكن تصور الانفكاك بينهما ضرورة
امتناع تصور الشيء منفكا عن نفسه فتامل فلا يرد عليه
النقض بخروج الجسمين القديمين ولا بدخول الجزء والكل و
والصفة والموصوف فلا احتياج الى القيد كما لا يخفى
تحقيقا او تقديرا الاتحاد في الاشارة التحقيقية ان يكون الاشارة
الى احدهما تحقيقا بالذات عين الاشارة الى الاخر بالعرض كما في
الهيولى والصورة فان الاشارة التحقيقية الى احدهما وهى
الصورة عين الاشارة التقديرية الى الاخر وهى الهيولى بالعرض
اذ المتحيز بالذات انما هى الصورة كما بين في موضعه وكذا الاعراض
الحالة فيهما متحدان معهما في الاشارة التحقيقية واما الاتحاد
في الاشارة التقديرية فكما في الاعراض المجردات فانها على تقدير
ان يكون مشارا اليها يتحد مع اعراضها في الاشارة وخلوه
عنها في الازل فيلزم نقصانه تعالى في الازل وانما يتصف هو تعالى
به انما هو صفة كمال فلو كان حادثا لزم ان لا يكون متصفا به

قيل حدوثه وذلك نقص عليه تعالى وسيجئ تفصيل هذا الدليل
لنفي قيام الحوادث بذاته تعالى في كلام الشرح باثبات ثلثة من
القدماء وهي الاقانيم الثلثة قالوا الله جوهر وله اقانيم ثلثة
هي الوجود والحيوة والعلم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبا
بالاقنوم الصفة وقالوا اقنوم العلم انتقل الى عيسى ومن
ههنا يظهر الاستقلال اما معا فلقوله عالم الغيب و
والشهادة فان قلت هذا الدليل لا يدل الا على ثبوت اصل العلم
له تعالى لا على التفصيل الذي سيذكره بعد قوله بجميع المعلومات
اعني كلية وجزئية قلت لما دل هذا على عموم علمه جميع الغيبات و
والشهادة دل على التفصيل الذي سيذكره الشرح اذ على تقدير عدم
علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي يلزم خروج الشخص عن علمه على ما
هو المشهور وان خالف تحقيق الشرح على ما سيجئ ولا يخفى ان
الشخص احد الامرين المذكورين على انه يمكن ان يكون الاستدلال
على ثبوت اصل العلم واما التفصيل فيثبت بتفريع هذه المسئلة على
التي قبلها ولم يتعرض له الشرح لظهوره ولا يرد ان الحيوانات
اه هذا الورود نقض اجمالي بجريان الدليل وتخلف المدعى والجواب
الاول منع لجريان الدليل بناء على ما هو الحق من قاعدة الاشعري
وهو ان لا موثر في الوجود الا هو والثاني منع لتخلف المدعى لجواز ان
يكون للحيوانات علم بافاعيلها العجيبة المتقنة بناء على ان لهم
الحواس الظاهرة والباطنة ايضا فيحصل لهم ادراك الجزئيات
والعلم في اصطلاح الاشعري يشمل ادراك الحواس ايضا على ما قرر

في مختصر الاصول وشرحه للعضد على انه ذهب الاشراقيون الى اثبات
اثبات النفوس المجردة للحيوانات ايضا ومال اليه الشيخ في المباحثات
لجريان بعض دلائل التجرد فيها كما نقله الشرح في شرحه على الهياكل
وللمحقق من دلالة دلائل الافعال المتقنة عليه فان قلت
الافعال المتقنة لا يدل الا على العلم الكامل اي بالوجه الجزئي
والكلي بها دون غيرها ودعوى جميع اتقان افعاله لا يمكن كما
كما توهم قلت هذه الدعوى مما لا يشتبه نجحتها فان جميع افعاله
لا يخلو عن الاتقان اذ كل منها متضمن للمصلحة وان كان بالنظر
الى المجموع ومن ثمة قيل ما من شيء جزئي الا وهو متضمن خيرا
كليا وكل ما اشتمل على حكمة ومصلحة فهو متقن وان كان الاتقان
في بعضها ازيد واظهر بيت پير ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد فقد اشار العارف حافظ
شيرازي في هذا البيت الى تضمن جميع الافعال الحكم والمصالح
فان الخطاء من الصواب في الافعال انما هو باعتبار الاشتمال
على المصلحة وعدم الاشتمال عليها على ما ذكره الشرح في شرح على
هذا البيت ثم ان اثبات العقايد في هذا الكتاب انما هو على قوانين
اهل السنة والجماعة فلا يرد ان بعض الافعال ليس له تعالى على قاعدة
الاعتزال فثبت بما ذكرنا دلالة دلائل الافعال المتقنة على علمه تعالى
بجميع ما هو غيره بالتفصيل الذي ذكره اذ لا يخفى ان الفاعل
المتقن يعلم علمه علما تاما كاملا فان قلت لا يحتاج الى دعوى اتقان
جميع الافعال فان الايات السماوية والارضية التي يرشد اليها

علم الهيئة والنفسانية التي يرشد اليها علم التشريح مع ما فيها من
دقائق الحكمة ومنافع الخلقة يدل دلالة ظاهرة على كمال علم صانعها
كيف لا يمكن ان لا يحيط بذات المصنوعات قلت على هذا يكون
الاستدلال خطابيا كما لا يخفى هذا وفي تفريع المص هذه المسئلة
وما بعدها على المقدمة المجمع عليها اشارة الى الدليل الا ان الش
اظهر ما خفي واخفى ما ظهر فتدبر   هذا لما وافق اه اي استلزام
علم الشيء بالشيء علم الاول بذاته   هذا هو النهج الملائم لهذا
المقام اي اثبات علمه تعالى بالممكنات بدلالة دلائل الافعال المتقنة
واثبات علمه بذاته من علمه بالممكنات هو النهج الملائم لهذا المقام
دون ما ذكره الفلاسفة فانه يطول فيه الكلام وحاصل ما ذكره
ان مدار العاقلية والمعقولية والمدركية والمدركية لو اثبت
النفس المجردة في الحيوانات ايضا على التجرد ولما ثبت كونه تعالى
في اعلى مراتب التجرد كان عالما بنفسه بذاته فكان عاقلا وعقلا
ومعقولا وكان ذاته علة موجبة لكل الممكنات اما بدون شرط
او بشرط هو منه والعلم بالعلة الموجبة يستلزم العلم بالمعلول
لزم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وان اردت تفصيل المقدمات
التي ذكروها لهذا النهج فارجع الى رسالة الحديثة في اثبات الواجب
وصفاته العلى حيث ان العلامة الطوسي مع توغله في الانتصار لهم
قال في شرح الاشارات اه قال الشيخ في الاشارات الواجب
الوجود يجب ان لا يكون علمه زمانيا حتى يدخل فيه الان والا
والماضي والمستقبل فيعرض له صفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون

علمه تعالى على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر والعلامة
الطوسي لما حمل الوجه المقدس على الوجه الكلي اعترض عليه بما نقله
الشارح هنا عنه واما لو حمل كلامه على ما ذكره صاحب المحاكمات
فلا يرد عليه الاعتراض فانه قال في شرح هذا الكلام والحاصل
ان الموجودات من الازل الى الابد معلومات الله تعالى في كل
وقت ليس في علمه كان وكائن وسيكون مضي بالنسبة الى علوم
الممكنات هذا ولا يلزم على هذا ان يكون العلم بالجزئي المتغير متغيرا
انما يكون كذلك لو كان زمانيا واما على الوجه المقدس من الزمان
فلا فان قلت ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة انما
يكون بالات جسمانية قلت نعم بل انما هو بالانعكاس الينا لا بالنسبة
الى الواجب عز اسمه كما صرح به صاحب المحاكمات وقد شنع بهذا
التحقيق على المحقق الطوسي حيث قال هذا السؤال انما يرد على قوله
لا على ما حققناه وقال بعد بيان حاصل كلام الشيخ هكذا
ينبغي ان يحقق هذا الكلام ويحترز عما يشوع فيه الاوهام اقول
ما حققه انما يتم على القول بان الوجود واحد وان الكل اطواره
واعتباراته وشيوناته الى غير ذلك من العبارات وان لا يثبت
المباينة بين العلة والمعلول الا باعتبار وان الاعيان الثابتة
ما شمت رائحة الوجود وانها الان كما كان كما ذهب اليه الصوفية
القائلون بوحدة الوجود وذكره الشارح في رسالته والاقوى على
هذا التحقيق ما لا يخفى كما علم بما سبق ولا يخفى ان القول المذكور
طور وراء طور العقل والشيخ بصدد المطالب الالهية على اطوار

العقل فى النمط الذى باين فيه العلم وان بين علوم الصوفية
فى النمط ايضا التاسع من الاشارات فى مقامات العارفين فلعل
المحقق الطوسى لم يحمل كلام الشيخ على ما حمله عليه المحقق الرازى
لما ذكرنا تخصيص لذلك الامر الكلى باحد يعارضه فى بعض
الصور اى يجعل الحكم الكلى خاصا بان يقال ايجاب العلم بالعلة
العلم بالمعلول فيما عدا الواجب والجزئى المتغاير فان هذا الحكم يجرى
فيها ولو كان الاول علة والثانى معلولا اذ يعارضه ان الواجب
لا يكون محلا للتغير ويلزم من علمه بالجزئى المتغير كونه كذلك بناء
على ان العلم يجب مطابقته للمعلوم فيلزم اما التغير فى علمه تعالى
واما مطابقة امر واحد بامور مختلفة واحترز بالجزئيات
المتغيرة عن المجردات لكن المشكلات الغير المتغيرة ايضا غير مدركة
بوجه جزئى على قاعدتهم من توقف ادراكها على الالات الجسمانية
والجواب عن المتكلمين ان اما اضافة او صفة حقيقية ذات اضافة
وعلى التقديرين لا يلزم التغير لا فى ذاته ولا فى صفاته الحقيقية العلم ح
واحتياجه الى الالات الجسمانية ممنوع كما مر فالصواب ان
يؤخذ بيان هذا المطلب وهو علمه تعالى بجميع المعلومات مع
عدم علمه بالجزئيات المادية على الوجه الجزئى بل بالوجه الكلى المنحصر
فيها فى الخارج من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب اه
ولا يخفى ان كون العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول دون احاله
مع توقف ادراك المتغير من حيث هو كذلك على الالات الجسمانية
مثبت لذلك المطلب من غير تخصيص بخلاف ما اذا فصل هذا

الى المطلبين

الى المطلبين صح
احدهما علمه بجميع المعلومات ويؤخذ من كون العلم بالعلة موجبا
للعلم بالمعلول والثانى عدم علمه بالماديات بالوجه الجزئى ويؤخذ
من امتناع كون الواجب موضوعا للتغير فانه يلزم ح تخصيص
القاعدة بامر معارض فى بعض الصور كما عرفت قلت
حاصل مذهب الفلاسفة اه تحقيق لمذهبهم بحيث يندفع
تشنيع الطوائف عليهم فان التحقيق ان الكلية والجزئية
صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلول باعتبار العلم اقول
كانه اخذ هذا التحقيق من تقسيمهم المعانى الى الكلى والجزئى وقد
فسروها بالصورة العقلية وهى العلوم وهذا انما يتم على
القول بان الحاصل فى الذهن ماهيات الاشياء على ما هو
التحقيق واما مذهب القائلون بحصول الاشباح فوصف
الصورة بالكلية لان المعلوم بها امر كلى كما هو المشهور وتلك
الصورة العقلية عين الماهية على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ
فى الشفاء بان الماهية لا بشرط شئ يسمى صورة عقلية و
فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة
عقلية وهى ايضا متصفة بالاشتراك الحملى من حيث الماهية
فظهر ان الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم فان
قلت الصورة العقلية حالة فى النفس مخصصة جزئية فلا يكون
كلية قلت الصورة من حيث انه حالة فى نفس مشخصة وهى
احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها كثيرين
بمعنى انه لو فرض موجودة فى الخارج فان تشخصت

بتشخص زيد كانت عينه وان تشخصت بتشخص عمرو كانت
عينه فيكون كلية قال الشيخ في الشفاء فالمعقول في النفس من
الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه يقاس
الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد
واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص
العلوم والتصورات ومحصول ما ذكره في تعليقاته على شرح
التجريد وهو كما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا
ونوعا فكذلك باعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث
ان هذه الصورة صورة ما في نفس ما من صور النفس فهي جزئية
ومن حيث انها يشترك فيها كثيرون فهي كلية ولا تناقض بين هذين
الامرين هذا وانما لم تثبت كون الكلية والجزئية من صفات
العلم لكونهما من المعقولات الثانية لانه يستلزم كونهما من
صفات العلم فان الوجود الخارجي من المعقولات الثانية
مع انه صفة المعلوم وذلك لانه لا يجب ان يكون الوجود الذهني
قيدا للموصوف بالمعقولات حتى يكون موصوفها الماهية
مع قيد الوجود الذهني وان اوهمه كلام شارح الجديد للتجريد بل
المعتبر في المعقولات الثانية ان يكون الوجود الذهني مناط
العروض على ما فصله الشارح في تعليقاته على الشرح الجديد
ولاشك ان ماهيته على الوجود بحسب الخارج وانما منشأ عروضه
في تصور الذهن فقط فيكون عارضا ذهنيا فافهم بقي انه على ما ذكره
الشارح الجديد من الفرق بين القيام والحصول يكون الكلية والجزئية

صفتان للمعلوم وان كان الحاصل ماهيات الاشياء لكنه لثبوت
تفرده به بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان التشخص شخص
لا نوع له اذ المتأخرين حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية
النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد
عندهم مركبا من الجنس والفصل والتشخص وكما يصير الجنس بانضمام
الفصل نوعا متميزا من المشاركات الجنسية كذلك يصير النوع
بانضمام التشخص شخصا متميزا من المشاركات النوعية وجعلوا
الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته اذ هو شخص لا نوع له والا
يلزم الدور او التسلسل وعلى هذا يكون ذوات الاشخاص مختلفة
بالحقيقة المختصة بكل منها ويكون اتحادها بالماهية النوعية
التي هو بعض ما هو داخل في قوامها وكون هذا الامر موجودا في
الخارج ام لا مبني على وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما ذهب اليه المحققون
وعدم وجوده فيه كما ذهب اليه آخرون ثم ان هذا الامر في الماديات
يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهذا
هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات
وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن
ذلك علوا كبيرا كذا في تعليقاته على التجريد فان قلت لا دخل لهذا
في التشنيع عليهم وحمل كلامهم على خروج بعض المعلومات عن علمه
تعالى اذ لو جعل الكلية والجزئية صفة العلم دون المعلوم لا يرد
عليهم ذلك لو جعل التشخص داخلا وخارجا فالصحيح للحمل
ليس الا جعلها صفتا المعلوم كما لا يخفى قلت جعلها صفتا

المعلوم اذ العلم دائر على حصول التشخص وخروجه فانه عليها
اختاره الاوائل من كون التشخص بمعنى التميز الجزئى اى المفهوم
الاضافى الاعتبارى وعدم امرفى التشخص وداءما فى الحقيقة
النوعية لا يكون الاختلاف بين الكلى والجزئى كالانسان وزيد مثلا
بنحو الادراك فان الانسان اذا كان محفوفا بعوارض معينة مجهولة
وكان يتعلق به الاحساس كان جزئيا واذا كان به يتعلق ادراك مجردا
عن تلك العوارض اعنى الادراك العقلى كان كليا وقولهم فى تعريف
الكلى ما كان نفس تصوره غير مانع عن الشركة اى نفس هذا النحو
من الادراك وهو ادراك العقلى مثلا يلائم هذا المذهب ولا حاجة
الى تاويل بان المراد ان نفسه مانع من الشركة من حيث انه متصور
اى مع قطع النظر عن جميع ما يغاير نفس مفهوم المتصور فظهر ان
منشأ ما اشتهر من المتأخرين المشنعين على الحكماء وحمل كلامهم
على خروج بعض المعلومات عن علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهم
والحق ما ذهب اليه الاوائل والمفهوم من ظاهر عبارة التجريد وان
حملها الشارح الجديد على جعل التشخص جزءا للتشخص وغير
موجود فى الخارج   وح فالتشخص اى ما به التشخص
واخلاوفيه انه محل لحصول التشخص كونه شخصا بلا نوع اللهم
الا ان يقال على تقدير دخوله يكون موجودا فى الخارج فلو كان له نوع
يلزم التسلسل فى الامور الخارجية بخلاف اذا كان خارجيا فانه من
الاعتبارات فالتسلسل اللازم على تقدير ان يكون نوع انما هو فى
الامور الاعتبارية   بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه

بالعوارض الخارجية ح يمكن ادراك كل منها بطريق التعقل
لدخولها تحت الماهيات الكلية لكن يلزم الدور والتسلسل على هذا
التقدير كما يظهر عند التأمل بخلاف ما اذا كان بنحو الوجود الخاص
ح فانه اشارة عن غيره بذاته فان قلت انه حصة من حصص المطلق
قلت مغايرة الحصة للمطلق وكذا بعض الحصص مع بعض اعتبارى
محض فتأمل لا يقال ان الوجود امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج
والا يلزم الدور والتسلسل او تعدد الواجب بناء على ان معنى وجوب
الوجود ولان ذلك ان الامر الاعتبارى لا يميز الشيء تميزا خارجيا
لانا نقول التشخص ما به يحكم العقل بامتياز الاشياء بعضها عن
بعض ولا شك ان العقل اذا لاحظ الماهية موجودا بوجود خاص
يقتضيه استعداد مخصوص يحكم بامتيازها عن الموجودة بوجود
يقتضيه استعداد اخر فان قلت العقل لا ينتزع الوجود من الماهية
الا بعد التشخص فكيف يكون الوجود تشخصا هو كذلك فى الوجود
المطلق واما الحصص فينتزعها العقل من الماهية فيحكم بكونها متشخصة
ثم يحكم عليها بالمطلق المشترك بين الحصص فان قلت الحكم بالمطلق
مقدم على الحكم بالمقيد قلت من حيث هو مقيد لا مطلق هذا واعلم
ان التشخص وان كان عين الوجود بالذات الا انه مغاير بالاعتبار
فكما ان الوجود امر اعتبارى ينتزعه العقل كذلك التشخص قال
الشارح فى تعليقاته على التجريد والذى يتحقق من كلام القدماء ان الماهية
النوعية انما يتشخص بنحو الوجود يتشخصه عين نحو الوجود الخاص
لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما

ان الوجود يصير مبدأ الآثار وكذلك يصير به ممتازا فالفاعل
الذي يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي
وغيره انتهى   بامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا
النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به فيمتاز به
عما عداه لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع متشخصا
بل بمعنى انه كان بالوجود يصير مبدأ الآثار وكذلك يصير به ممتازا
فالفاعل الذي يجعله موجودا يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي وغيره
انتهى   قوله وامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو
من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به فيمتاز به
عما عداه لا بمعنى ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع متشخصا
على ما سبق نقله   وتلك الاعراض التي تسمى متشخصة هي عنوان
التشخص وليست هي متشخصة ولذلك لو فرض تبدل جميع الاعراض
القائمة بقطعة مكعبة من الشمعة كان شخصا باقيا ما لم يتبدل
جوهرها ولما كان الموضوع من جملة علل اعراضه كان من جملة
مشخصات العرض ولذا لا يجوز عليها الانتقال فلو كان العرض
متشخصا ايضا لزم الدور قال الشارح في تعليقاته على التجريد
الحقيقة النوعية اذا كانت مجردة عن متعلق الوجود بشيء آخر
لم يتصور تعددها وانتشارها في افرادها وان كانت مادية
ينتشر في الافراد بحسب ما يقتضيه حصص المادة من الاعراض لا بمعنى

ان تلك الاعراض

ان تلك الاعراض متشخصة لها حقيقة اذ الامر بالعكس كما سبق بل بمعنى
ان الصورة الانسانية مثلا تحصل في كل مركب من تلك الحصص
مقارنة لاعراض مخصصة بسبب استعداد كل منها لصورة مقارنة
لتلك الاعراض وتلك الاعراض خارجة عن قوام الاشخاص وقد يطلق
عليها المشخص بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته انتهى وينبغي ان
تعلم ان كثيرا ما يسمى التشخص متشخصا كما يسمى الفصل منوعا
بل المتشخص في الحقيقة هو التشخص فلا منافاة بين ما ذكره الشارح
في تعليقاته على التجريد من قوله بل المتشخص هو نحو وجوده الخاص
وما بين ما قاله الفارابي من ان التشخص هو الوجود الخاص
والعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية
فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المعقولات دفع لما ذكره
من ان التشخص شخص لا نوع له قال في تعليقاته على شرح التجريد
وما ذكره من ان التشخص لا نوع له لا يطابق اصول القوم
فانهم حصروا الممكنات في المعقولات التشخص لا نوع له لا يطابق
اصول العشرة حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر
شيئا خارجا عنه فليس في الممكنات عندهم شخص لا يكون له حقيقة
نوعية وفيه نظر اذ المراد من القول المنقول ان كل ما يذكره ذاكر
يصدق عليه واحد من المعقولات لا ان كل ما يذكره ذاكر لا بد ان
يكون واحد منها جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول وهو باطل
واذا كان المراد الاول فلا يلزم ان لا يكون الممكنات شخص لا يكون
له حقيقة نوعية بل الدليل الدال على خروج الجنس عن الفصل يجري

بعينه في انه خارج من التشخص ضرورة انه لا يجوز ان يكون جنس
التشخص جنس التشخص لانه من الاجزاء المتحدة مع التشخص وجودا
والمعقولات متباينة كذا ذكره بعض المحققين في تعليقاته على حاشية
التجريد ومن هذا ظهر سر ما ذهب اليه حجة الاسلام والامام الرازي
من تكفير الفلاسفة في هذه المسئلة فانه اذا لم يكن لبعض الممكنات
حقيقة نوعية فلا يلزم من ادراكها بالوجه الكلي ادراكها بكنهها ولو
لم يلزم خروج بعض المحسوسات من علمه بناء على ان الكلية صفة الادراك
وهل هذا الا نقص يجب تنزهه تعالى عن ذلك وكيف يذهب احد
من العقلاء الى انه من الممكنات ما لم يدخل تحت مفهوم كلي فضلا عن هؤلاء
فتأمل فيه حتى تطلع على ما هو الحق ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام
ان معنى الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار في العلم والمعلوم
ان الحاصل في العقل لو قطع النظر عن اعتبار حصوله في العقل وكونه
موجودا ظليا لاتحد مع الوجود العيني المعلوم فالاعتبار داخل
في ماهية العلم والا فاختلافهما بالحقيقة امر معلوم كما يفهم
من ظاهر كلام الشارح للاشارات حيث قال السماء المعقول ليس
السماء الموجود وهذا يندفع لزوم اتحاد التصور والتصديق عند
تعلق التصور كما ذكره بعض المتأخرين من المحققين في تعليقاته
على حاشية المطالع فلا يرد ان التشنيع لا يندفع عن الحكماء بجعل
الكلية والجزئية صفتا العلم دون المعلوم بناء على اتحادهما
الراي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي اي الارادة الكلية
والشعور الكلي لا ينبعث عنه شعور جزئي والارادة الجزئية وصدور

الجزئي يتوقف

الجزئي يتوقف على الاخرين بناء على ان نسبة الكلي الى جميع جزئياته
على السوية قد صرح بعضهم اه قال في تعليقاته على شرح
التجريد صرح بهمنيار في التحصيل بان المعلول الذي لا مثل له من
نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأي كلي
وح يتوجه المناقشة في توقف الفعل على التصور الجزئي مطلقا
انتهى ويجب ان يكون الانحصار بحسب الذات بان يمتنع في ذاته
فرد آخر بطريق المعية او البدلية لان الكلام قبل تحققه فالانحصار
في الواقع لا بعينه دفع لزوم الترجيح بلا مرجح فالشمس مثال فرضي
على تقدير القول بامكان الشمس اخرى وحقيقي على تقدير القول
بامتناعها لكن يظهر من توفيق الشيء ان الانحصار في الواقع
وان امكن الاشتراك كاف كما لا يخفى على المتأمل ولكن يبقى
انه يمكن في الافلاك اه وما قيل في الجواب من ان النفوس مع الارادة
الكلية امر قار والعلة القارة ما لم ينضم اليها امر غير قار يستحيل
ان يقتضي امرا غير قار والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة
لا يدفع ذلك بل هو دليل آخر كذا في تعليقاته على شرح التجريد والمراد
بالامر الغير القار في الاول هو الارادة الجزئية للحركة الجزئية وعدم
كون الارادة قار العدم قرار مرادها نحو الثاني الحركة بمعنى
القطع والمراد بعدم قرارها ان لا يجتمع اجزاؤها في الحدوث لا ان
يجتمع اجزاؤها في الوجود مطلقا اذ لا وجود لها الا في الخيال
ولا شك في عدم قرارها بهذا المعنى كيف واجزاؤها انما تحدث في الخيال
متعاقبة والمطلوب هو والاحتياج الى الارادة الجزئية يحصل بهذا

القدر ضرورة ان العلة التامة للشئ الغير القار بهذا المعنى
لابد ان تشتمل على امر غير قار هذا وللقائل ان يقول لانم كون
الارادة الكلية غير قار اذ انه كما يجوز حدوث ارادة جزئية غير
قار الاجزاء في الوهم كذلك يجوز ارادة كلية كذلك فتأمل
والعلم بغيره من الممكنات عين المعلومات فيكون علما حضوريا
وهو التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية اختلفت الاقوال في
المثل الافلاطونية فذهب الاكثرون الى ان المراد انه لابد لكل
طبيعة نوعية من شخص باق ازلية قابل للمتقابلات وهو المراد
من الوجود المجرد الازلي الذي نقل من افلاطون حيث قال كبار
الحكماء والعلماء انه اثبت في الطبيعيات للطبايع الكلية وجودا
مجردا ازليا وارادوا بالمثل الافلاطونية هذا المعنى في الشفاء لانهم
وبه يشعر كلام الشيخ في الالهيات الشفاء شوشوا فظن قوم
ان القسمة يوجب وجود شيئين في شيء كانسانين في معنى الانسانية
انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق الذي لا يفسد وجعلوا
لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا
وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هو المعقول
واياها يتعلق العقل اذا كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من
هذه فهو فاسد وجعلوا العلم والبراهين ينحو نحو هذه واياها
يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في
هذه الرأي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك
فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هذا المعنى المحسوس المتكثر الفاسد

فهو ادنى المعنى

فهو ادنى المعنى المفارق قال الامام في المحصل في البحث الاحدى والعشرون
في المثل المنقولة عن افلاطون انه لابد لكل طبيعة نوعية من شخص باق
ازلي ابدي ونحن قد نظرنا هذا القول في باب الوجود لما عرفته وحكوا
عنه احتج على ذلك بانه في وجود هذا الانسان فالانسان هو جزء هذا
الانسان موجود في الانسان مشترك بين هذه الاشخاص المحسوسة
المختلفة العوارض فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا فيه بين
الاشخاص ذوات العوارض المختلفة ولا شك ان الانسان المجرد المجرد بيان
لا يفسد عند فساد هذه الاشخاص المحسوسة فلابد من انسان مجرد عن
كل العوارض ونقل عن الامام الرازي انه نقل في الملخص ادلة كثيرة
عن ارسطو على بطلانه والجواب عن الاحتجاج المذكور عن افلاطون
وزعم بعض ان المثل الافلاطونية عبارة عن الصورة المعلقة لا في مكان الثابتة
في عالم الاشباح المتوسطة بين عالم العقل والحس لانه اكثر تجريدا
من الحس واقل تجريدا من العقول فانهم اثبتوا اربع عوالم عالم التجرد
المحض اي الحضرة الالهية وعالم الانوار والعقول وعالم المثال والخيال
وعالم الحس والشهادة ومظاهر تلك الصورة قد يكون المرايا وسائر
الاجسام الصقيلة وقد يكون الخيال وغيرها من القوى الجسمانية
وتلك الصورة موجودة قائمة بنفسها والاختلاف رؤية الشيء
باختلاف مواضع النظر اليها والهيئة الثابتة في الجسم لا يختلف بذلك
وليست ناشئة في الهواء ايضا لانا نحول قد يرى في المرآة شيئا اعظم
من الهواء كالسماء والقول بالاشعة باطل على ما قرر في موضعه وقد ذهب صاحب
الاشراق الى ان ما قال افلاطون اشارة ان لكل نوع جسماني من الافلاك

والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا هو نور مجرد عن المادة
قائم بذاته مدبر له حافظ اياه وهو المنمي والغاذي والمولد في النبات
والحيوان والانسان لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات
والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها ولا ادراك لنا لنسبة جميع
هذه الافعال الى الارباب والى تلك الارباب اشار من قال ان لكل شيء
ملك حتى قال ان كل قطرة من قطرات نزل معها ملك ثم قال انا في
ملك الجبار وملك وتلك الجبال وتلك الارباب النورية هي المثل
الافلاطونية ونقل انه قال جميع المتألهين من الحكماء الفرس و
غيرهم كهرمس وفيثاغورث وافلاطون وامثالهم متفقون على
ذلك واكثرهم صرح بانه شاهدها وحكي عن افلاطون عن نفسه
انه خلع الظلمات النفسانية او التعلقات البدنية وشاهدها
وقال ايضا اذا اعتبر رصد شخص او اشخاص معدودة كبطليموس
وابرخس ومن شاهدهما من ارباب الارصاد الجسمانية في الامور
الفلكية من الحركات وغيرها حتى تبعهم من تلاهم في ذلك وبنوا عليه
علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة
شاهدوها في ارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم هذا
وكلام الصوفية ناظر الى هذا قال الشيخ صدر الدين القنوي في
تفسير الفاتحة تمام صورة الاولها روح وبهذا اول ما نقل عن صدر
الرسالة وخاتم النبوة انه قال حين قال واحد من الصحابة قائما من
الركوع سمع الله لمن حمده اه بضع وثلثون من الملائكة يبتدرونها
ثم المثال وان كثر استعمالها في الاصنام اي الاشخاص الموجودة في هذا

العالم الا انه يستعمل في الارباب ايضا اذ كما ان الصنم مثال للرب
في عالم الحس فكذلك ربه مثاله في عالم العقل فالاصنام لو لم توجد
في عالم الحس لم توجد الارباب في عالم العقل وبالعكس كذا ذكره شارح
حكمة العين واختار هذا القول الاخير من الاقوال الثلثة وظاهر
عبارة الاشارات يشعر بذلك حيث قال ان واجب الوجود لما كان
ذاته بذاته ثم يلزم قيومية عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جائت الكثرة
لازمة متأخرة لا داخلة في الذات متقومة بها وجائت ايضا على ترتيب
وكثرة اللوازم متباينة او غير متباينة لا يثلم الوحدة والاول تعالى
يعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وسبب وذلك كثرة الاشياء
لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى قوله ثم يلزم قيومية اي كونه
بريئا في جميع انحاء التعلق بالغير والضعف وعدم الاحكام والمواد
الوجودية كالهيولى وما بعدها والمواد العقلية كالماهيات وغيرها
مما يعقل الذات حال زائدة عن المشخصات والعوارض التي يصير
المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما وهو معقول يلزم وقوله
عقلا بذاته لذاته حال من ضميره وقوله ان يعقل الكثرة فاعل يلزم وتقريره
على ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الاول لما عقل
ذاته بذاته وتعقله للكثرة لازم معلول له فتصور الكثرة ~~من الامر~~
التي هو معقولاته هو معلولاته مترتبة بترتب معلولات فهي متأخرة
عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا
بغيرها وتكثر اللوازم والمعلول لا يقدح في وحدة علتها الملزومة
اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة

له فاذن تقرر الكثرة المعلول في ذات الواحد القائم بنفسه
بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود ولا يقتضي تكثره و
والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا يزول بكثرة الصور
المعقولة المتقررة فيه انتهى ويتصور في حقيقة ذاته
صورها هذا صريح في عدم قيام صورها بذاته تعالى
وهو اولى اه اى تعقل الاشياء دفعة من غير حصول تكثر
في جوهره واتصاف حقيقته بصورها بارتسامها وتقررها
فيه على ما يدل عليه ظاهر عبارة الاشارات كما سبق اولى
بان يكون عقلا اى علما واذا كان العقل بالمعنى المصدري
لتلك الصور الفايضة عن حقيقة ذاته معقولة بانفسها
من غير حاجة له تعالى الى ارتسام وتقرر في حقيقته فقوله
من تلك الصور مفعول عقلا ومن بمعنى اللام وقوله من
عقلية مفضل عليه اى من عقليته تعالى لتلك الصور
بنحو آخر كالتقرر والارتسام وفي بعض النسخ على من عقله
اى عند من عقل الفيضان والمفضل عليه يكون محذوفا
على فظاهر من هذا التقرير ان علمه بالاشياء نفس الاشياء ويدل
عليه قوله وكلام الاشارات يحوم حول ظاهر كلام الشفاء فان
ما قرره شارح الاشارات هو انه علم حضوري عين المعلومات
على نحو ما فصله بقوله فان العاقل الى آخر ما ذكره ويمكن
حمل كلام الشيخ ايضا على العلم الحضوري الذي حققه صاحب
المحاكمات ووجه الاولوية هو انه يلزم على ظاهر الاشارات

كون الشيء

كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد وكونه
تعالى محلا للتكثر وكونه متصفا بصفات غير سلبية ولا
اضافية هذا ويحتمل ان يكون المراد بقوله وهو اولى ان واجب
الوجود اولى بان يكون علما من تلك الصور الفائضة سواء
كان بطريق صفاتها به تعالى او بطريق العلم الحضوري وعلى
هذا يكون علمه على ذاته واليه اشار بقوله ظاهر كلام الشفاء فتأمل
واعتبر من تعقلك اه دفع لاستبعاد كون العلم بالمعلول
بان يكون الصورة الحاصلة في النفس معلولة لك وتعقلك اياها
بنفسها من غير ان يتضاعف منك الصور مع انه ليست علة مستقلة
لها بل انما يتضاعف اعتبارك المتعلقة بذلك الامر بتلك
الصورة الاول اعتبار كونك عالما بتلك الصورة بنفسها والثاني
اعتبار كون تلك الصورة الذي هو شرط منكشفا بها العلوم
نفسها عندك ومن هذا اعلم حال التركيب ~~بحاله~~ ولا تظنن اه دفع
لما يتوهم من ان منشأ العلمية للصورة بنفسها انما هو الحلول دون
المعلولية ووجه الدفع ان الحلول شرط في حصول تلك الصورة التي
هو شرط في تعقلها بنفسها فلو حصل لك بوجه آخر غير الحلول
لحصل التعقل المذكور واذ قد تقدم هذا فاقول اه لما
استحصل الشرح ظن المتكلم المطلوب بمقدمات الخطابية السابقة
برهن على المطلوب بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت
ان ذاته ~~تعالى~~ علة لمعلوله والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم
من هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس تعقله فانه لما كانت

العلتان متحدين لزم ان يكون المعلولان متحدين لا محالة ولما كان
تغاير العلتين ليس الا بالاعتبار كذلك متغاير المعلولين كذا نقل
عن المحاكمات ثم لما كانت الجواهر العقلية اه دفع لما يقال ان
كون علمه تعالى حضوريا يشكل بالمعدومات والحاصل ان شمل
المعدومات متقررة في الجواهر العقلية وهي بما يقرر فيها حاضرة
عنده تعالى فلا اشكال من غير لزوم محال ثم المحاكمات
التي ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات في الرد على الشيخ من كون
الشيء الواحد قابلا وفاعلا لشيء واحد وكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية وكونه محلا لمعلولاته المتكثرة
تعالى عن ذلك وكونه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه الى غير ذلك قلت هذا الكلام اه تحصيل الاعتاث الخمسة
الاول ان قياس المعلول الاول على الصورة القائمة بالنفس لا يتم
فافهم بل يكاد يكون مصادرة لان المدعى وهو الحصول
بالصدور اي الحصول عن الشيء يستلزم كون الصادر معلوما وقد
انجر الكلام الى تصريح هذا الدعوى في الدليل ولعله لا امكان اخذه
بالوجه العالم قال يكاد ولم يقل يكون مصادرة يعني ان الحصول بوجه
اعم اعم عند المفهوم من حصل بوجه الصدور وان كان مساويا
له بحسب الخارج قلم لان الفاعل قد يوجب المعلول وحده
بلا شرط يتوقف عليه خلاف القابل كذا قالوا بحكم بحث لا يظهر
من المقدمات السابقة والمعلول الاول بالاعتبار الثلث اه قال في
الحكمة العين العقل الاول الصادر من المبدا الاول يلزمه الامكان لذاته

والوجود من غيره

والوجود من غيره وله ماهية جوهرية فيصدر عنه باحد هذه
الاعتبارات هيولى الفلك وبواسطتها الصورة الفلكية ويصدر عنه
بالاعتبار الاخر عقل وبالاعتبار الثالث النفس الفلكية انتهى والظ
انه يريد باحد هذه الاعتبارات والامكان وبالثاني الوجود اللازم
له من غيره الذي هو المبدا الاول وبالثالث الماهية الجوهرية القائمة
بنفسها من اراد التفصيل فعليه بشرح حكمة العين متأخر عن
تعقل تلك الجواهر وذلك لان علمه تعالى لها موقوف على حصولها
في تلك الجواهر وهو ظاهر فلا يلتفت الى ما قيل ان المنع هنا الافادة
بصادق البداهة على ان ارتسام صور الجزئيات المادية
اه يمكن دفعه بما مر من تحقيق الشيخ لمذهب الفلاسفة في علمه تعالى با
بالجزئيات وليس تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة
لذاته بذاته ايضا ان هذا اشارة الى اعتراض اخر ومعناه انه لو فرض
الآلات الجسمانية عند الجواهر المجردة حتى يرتسم فيها صور المحسوسات
المادية لا يلزم كون علمه بجميع المعلولات عين المعلومات بناء على انه
مبني على كونها معلولة لذاته تعالى بذاته على ما يدل عليه قوله ان
العاقل لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذلك الصورة والآلات ليس كذلك بل نفس تلك الجواهر المجردة ايض
بناء على امتناع كون الواحد الحقيقي مصدرا لذاته لاكثر من واحد
ويرد عليه انه خلاف ما هو المحقق كما سبق نقله عن الشفاء وشارح
الاشارات ايض ولو جعل قوله وليس تلك الآلات تتمة للسابق يعني
ليست تلك الآلات حتى يرتسم فيها الماديات ويكون هو والمرتسم فيها

المادیات ویکون هو والمرتسم فیها حاضرة عنده ازلا وقوله بل
نفس تلك الجواهر اشارة الی اعتراض آخر فیرد علیه انه لو ارید انه نفس
الجواهر الموجودة معلولة لذاته بذاته بخصوصها له تعالی بعین عقله تعالی
ایاها دون الصور الحاصلة منها فلا یکون معلومات له تعالی کالجواهر
وهو ایض خلاف التحقیق من استناد الممکنات کلها الیه ابتداء وکون
کلها معلومة له تعالی ولو ارید ان الجواهر معلولات لذاته باستقلال
الذات بخلاف الصور فان الذات لیس مستقلا ولو کان المؤثر هو
فقط یرد علیه انه لم یشترط احد هذا فی المعلول لکونه معلوما للفاعل
ولو ارید انها معلولة من حیث الذات لا الذات والاعتبار معا فلا
یکون تلك الجواهر معلومة بذلك الاعتبار فیرد علیه انه لم یشترط
احد فی کون المعلول علما صدوره بالاعتبار فیا لیت شعری ماذا اراد
الشارح بهذا الکلام فان کثیرا من کلماته رموز لا یلیق بالقبول فلا
تشرع بالرد کما نقل عن بعض تلامیذه انه قال کذلك فی تعلیقاته
کتبها علی بعض مواضع حاشیة الشرح علی الشرح الجدید للتجرید
الناس اه نقض اجمالی یلزم الفساد وهو عدم صدور المعلول
الاول بالاختیار یتوقف علیها الاختیار قیل علیه انه یظهر
من کلامه هیهنا ان الاختیار صفة غیر القدرة یتوقف علی القدرة
ولم یثبت صفة اخری وراء السبعة او الثمانیة وایض یظهر من
تفسیر الاختیار هیهنا وتفسیره بالتخییر بمعنی انه ان شاء فعل وان
لم یشأ لم یفعل ان القدرة والاختیار صفة واحدة والقول بان القدرة
هیهنا وقع فی البین لا ینفع فی حسم مادة الشبهة فان الاختیار

لا یتوقف علی الارادة

لا یتوقف علی الارادة بل عکسه ظ واجیب عنه بان المراد یتوقف
علیها الصدور بالاختیار فان الکلام فیه لا فی نفس الاختیار
ففی العبارة مسامحة بهذا ویمکن ان یقال ان المراد بالاختیار تعلق
القدرة وارادته لا ینافی توقفها علی الصفات الثلث فان تقدمها
علیه بالذات او مجموع الثلثة وتوقفه علی کل واحد منها ظ الا انه
مناف للتقدیر کما ذکره القائل فتأمل والا لزم الدور او التس
علی تقدیر کون الموقوف والموقوف علیه واحدا فهو محصل الدور
او علی تقدیر المغایرة وعود السلسلة فهو حقیقة الدور والثانی
علی تقدیر عدم عود السلسلة لا یکون صدور المعلول الاول
بالاختیار وایض یلزم التکثر فی صفة الحقیقیة وهی العلم کذا
قیل وفیه تأمل فیلزم ان یکون للحوادث وجود ازلی وعلمه
تعالی زاد بعضهم فیلزم تکثر الصفات الحقیقیة تعالی عن ذلك بل عدم
تناهیها المنطبق الجواب بانه تعالی بالبسیط الاجمالی یعلم جمیع
الاشیاء علی السؤال ثم اورد علیه انه یلزم من صدور الممکنات
من الواجب بالاختیار ووجوب سبق العلم علی الافعال الاختیاریة
وجود الممکنات فی الازل بل یلزم ان یکون لها وجود فی علمه قبل الحدوث
کما فی افعالنا الاختیاریة وان تشبث بامتناع نفی العالم من الواجب
تعالی فی وقت فهذه المقدمة کافیة فی اثبات الوجود العلمی للحوادث
فی الازل فلا حاجة الی المقدمتین السابقتین اقول الظ ان هذین
السؤالین لدفع الاعتراض الباس علی المحقق الطوسی المبنی علی کونه
تعالی فاعلا بالاختیار فی جمیع معلوماته وسبق العلم علی الافعال

الاختيارية كما يدل عليه قوله ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك اه
محصل السؤال الاول انه يلزم قدم الحوادث بناء على وجوب سبق
العلم على الافعال الاختيارية فيلزم وجود الحوادث في علمه تعالى
في الازل فيجب قدمها لقدم علمه بناء على امتناع قيام الحوادث بذاته
ولا يجوز قيامها بذاته في الوجود العلمي السابق على وجودها حتى يقال
ان قدمها في ذلك الوجود قدم لصفاته تعالى لانه يلزم التكثر على ذلك
التقدير والجواب انه تعالى البسيط الاجمالي يعلم جميع الاشياء فيجوز
قيامها به في الوجود العلمي بعدم لزوم التكثر ولقدمها باعتبار هذا
الوجود قدم لصفاته تعالى فظهر انطباق الجواب على السؤال
والاحتياج الى المقدمتين السابقتين للزوم الفساد المذكور وهو
قدم الحوادث وبالجملة اثبت الشارح العلم بالحوادث بالاختيار في ايجادها
واثبات ازلية العلم بها بعد اثبات اصل العلم بها بالاختيار نظر فتامل
ويمكن ان يكون هذا سؤالا يلزم محذورات احدها لزوم تكثر صفاته
الحقيقية والثاني قدم العالم والثالث وجود الامور الغير المتناهية
ولم يكن في الجواب التعرض بدفع الثاني لظهور ان قدم العالم في الوجود
العلمي قدم صفة من صفاته ويمكن هذا ان يكون سؤالا واردا من
اثبات علمه تعالى بكلا التقديرين وبعد تحقق الجواب بين فساده على
تقرير الشارح في الاشارات وبين جريانه على سياق المتكلمين وما يبقى
على مذهب المحققين الحكماء فافهم او ينتهي الى وجود واجب
وكلامهما محال الى وجود يكون عن الواجب واجبا فلا يكون بالنسبة
اليه مختارا وكون الانتهاء الى حد الوجوب محالا مبني على الاصل الذي

بني عليه الاعتراض الثامن على المحقق الطوسي وهو انه تعالى فاعل
بالاختيار في جميع معلوماته ولو قال الشارح والاول محال فتعين الثاني
فلا بد من الاختيار في جميع المعلومات لكان اوفق بالمقصود اذ
المقصود من السؤالين دفع القاعدة لدفع الاعتراض الثامن على ما يظهر
من قوله ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك على التقدير الذي قرره
شارح الاشارات فتامل فيه واعلم ان ما ذكرناه وهو
كون الممكنات موجودة في علمه تعالى وكون وجودها فيه على علمه
بها جار على سياق مذهب المتكلمين وهو كون صفاته تعالى
زائدة على ذاته وح اي حين سلكنا في مذهب المتكلمين واخرى المحقق
المذكور يكون علمه تعالى اه ومعنى العلم الاجمالي ان يكون العلم
واحدا والمعلوم متعددا وذلك بان يحصل الكل عند المدرك دفعة
واحدة بصورة واحدة بسيطة منحلة الى صور كل واحد عند
تدقيق النظر فكل واحد منها ملحوظا لا انفصالا حتى يلزم
الصور المتعددة الغير المتناهية قال ابن سينا ان الشيء اذا ارتسم
في العقل فان كان ملاحظا للعقل مختارا عنده فهو التفصيل
وان لم يكن كذلك فهو الاجمال وقال اذا حصلت الماهية معقولة
حصلت وقد حضرت الاجزاء بالاضطرار في العقل ولا يجب ان
يكون الاجزاء ملاحظة متفردا بعضها عن بعض بل ربما لا يلاحظها
بسبب ذهولها عنه والتفاته الى شيء آخر يكون عنده حالة بسيطة
هي مبدا تفاصيل تلك الاجزاء هذا ونظيره من الاحساسات مما اذا
رئينا اشياء كثيرة دفعة فلا شك انا نجد في ابتداء الامر حالة اجمالية

ثم اذا حدقنا النظر الى كل واحد حصل حالة اخرى نفصلها ونميز
بعضها عن بعض فتلك الحالة مع ان الابصار في الحالتين واقع فالحالة
الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالتفصيلي واعلم ان الامام
الرازي ابطل العلم الاجمالي بوجهين الاول تحقق للعلم الاجمالي
بل لابد من العلم بالاجزاء على سبيل التفصيل عند العلم بالمركب
واللازم احد الامرين اما عدم العلم بالاجزاء عند العلم بالمركب
واما العلم بالاجزاء على تقدير عدمه يكون العلم بالاجزاء حاصلا
اولا فان لم يكن لزم الامر الاول وان كان العلم حاصلا بامتيازها
عن غيرها فيكون معلومة تفصيلا وهو الامر الثاني وجوابه
انا لا نم ان العلم بالاجزاء يستلزم العلم بامتيازها فانه لو استلزم
للزم من العلم بالامتياز العلم بامتياز الامتياز فيلزم العلم بشيء
بامور غير متناهية وانه محال على ان هذا الوجه مبني على ما فهمه
المتأخرون من العلم الاجمالي والتفصيلي من ان العلم الاجمالي
هو العلم بالشيء مع عدم العلم بامتيازه عن غيره والعلم التفصيلي
هو العلم به مع العلم بامتيازه عن غيره وهو ليس بشيء اذ ليس هذا
اختلافا في نفس العلم بل هو باعتبار انضمام علم اخر اليه وعدم
انضمامه اليه ولما يعتبر العلم بالشيء مع العلم بامتيازه ومع عدمه
يمكن ان يعتبر مع العلم بامر لازم او ملزوم له ومع عدمه فالصواب
في تفسير العلم الاجمالي والتفصيلي ما حقق من كلام الشيخ كذا ذكره
سيد المحققين قدس سره في حاشية المطالع والثاني انه ان لم يحصل
لبعض الاجزاء صورة في الذهن عند العلم بالكل لم يكن العلم

بالكل مستلزما

بالكل مستلزما للعلم باجزائه وان حصل لكل جزء صورة فيه فهو
العلم التفصيلي والاول بط فتعين الثاني وهو ان المعلم به يستلزم
العلم باجزائه مفصلة واجيب عنه بانا حصول صورها لا يستلزم
كونها معلومة تفصيلا اذ ربما كانت غير ملتفت اليها وبيان ذلك
ان الانسان اذا قصد تصور شيء قصدا اوليا فاذا حصل صورته
في ذهنه لاحظه وميزه عن غيره والتفت اليه ممتازا عنده عن
غيره كما يشهد به الوجدان واذا لم يقصده كذلك وحصل في ذهنه
فربما لم يلاحظه ولم يميزه عن غيره ولم يلتفت اليه قصدا والاول
هو العلم التفصيلي والثاني هو العلم الاجمالي ثم انه اذا قصد تصور
المركب فلا شك ان مقصوده بالقصد الاولي هو ذلك المركب
واما اجزاؤه فهي مقصودة له بالقصد الثاني على قياس وجود
الخارجي فان الموجود اذا اراد ايجاد مركب كان مقصوده الاول
ذلك المركب لكنه لابد من ايجاد اجزائه فهي داخلة في قصده
ثانيا فظهر ان المركب اذا حصل في العقل وكان معقولا ملحوظا
مقصودا بذاته كان اجزاؤه مرتسمة فيه قطعا لكن لا يجب
كونها ملحوظة متفردا بعضها عن بعض عند العقل بل ربما
يكون عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك الاجزاء بلا
اكتساب جديد فاذا وجه ذلك المتصور عقله الى الاجزاء تمثلت
فيه مفصلة وعلم من هذا ان التفاوت بين الاجمالي والتفصيلي
راجع الى نفس العلم بالشيء لا الى انضمام علم اخر اليه فان المعلوم
نفسه قد يكون ملاحظا بالقصد ممتازا عن غيره امتيازا تاما

وقد لا يكون كذلك مع كونه معلوما في الحالين معا هذا ما ذكره
سيد المحققين قدس سره ولا يخفى ان كون علمه تعالى صورة واحدة
منحلة الى صور الاشياء كما هو في العلم الاجمالي ما قال الشارح من كون
العلم واحدا والمعلوم متعددا مشكل اذ يلزم اما انطباق صورة
واحدة على اشياء متباينة واما عدم معلومية جميع الاشياء له
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فان قلت ان هذا صورة الكل المجموعي
ولا يلزم وجود الاحاد فيه بالفعل انما يلزم لو كان محضا بالبال
كصورة الكل وفرق بين الاجمالي والتفصيلي بالالتفات وعدمه
كما هو ابصار جماعة من بعد ثم تحديق النظر اليها فان التبصر
في هو الجماعة قلت ان العلم الاجمالي على ما قالوا فوق مرتبة العقل
بالفعل الذي هو القوة المحضة ولا يخفى ان بعد هذه المرتبة في مرتبة
المشاهدة لما تعلم من تباينهم لمراتب النفس والمشاهدة هي الاحضار
بالبال ولو تسلم فالقول بعدم الاحضار في الواجب واثبات
التفاوت في معلوماته بحسب علمه تعالى لا يخفى ما فيه اللهم الا
ان يقال كون علمه تعالى اجماليا ليس الا بمعنى ان العلم واحد والمعلوم
متعدد كما ان كل واحد من تلك المعلومات معلوم له تعالى بذلك
العلم الواحد كذلك كل واحد منها محظوظ وملتفت له تعالى بالتفات
واحد هو عين ذلك العلم واحضار كذلك وتشبيهه بابصار جماعة
دفعة من غير تحديق النظر ليس تشبيها من جميع الوجوه بل هو تقريب
من وجه ومتعدد من اخرى على ما شأن امثال هذا التشبيه امثال
هذا المطلب   من التمثيل الذي ذكره من حال المجيب عن مسئلة

يعلم جوابها

يعلم جوابها اجمالا قال المحقق الرازي في شرح المطالع في تمثيل
العلم الاجمالي كما اذا سئل عن مسئلة معلومة لنا فقبل الشروع
في الجواب نجد لانفسنا حالة بسيطة هي مبدأ التفاصيل المعلومة
التي في تلك المسئلة واذا شرعنا وبينا المعاني واحدا واحدا تمثلت في الوجود
واتحد عند العقل متمايزة ولو تأمل المتأمل وفتش احواله
يجد اكثر معلوماته كذلك لا تفصيل لاجزائه عنده لكن له الاستحضار
والتفصيل فتوهم شارح الجديد ان العلم الاجمالي علم بالقوة حيث
قال وليس ذلك بالقوة المحضة فانه عنده حالة بسيطة هي
مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن علما بالقوة من وجه بل هو
علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هو جملة وبالقوة نظرا الى التفاصيل
وقوله التي في ضمنها فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك اه معناه ان توهم
الشارح الجديد ساقط فان المجيب في تلك الحالة علم بتلك المسئلة
بجميع اجزائها بالفعل ولئن سلم ان العلم بكل واحد من الاجزاء بالقوة
فلا نسلم ان الحال في الممثل له كذلك والغرض من المثال انما هو توضيح
وتقريب الى الفهم فلا يضر عدم مطابقته للممثل له اذ يكفيه المناسبة
في الجملة وهو انه كما ان تلك الحالة البسيطة مبدأ التفاصيل لتلك
المسئلة في الذهن كذلك العلم الاجمالي فيه سبحانه وتعالى مبدأ
لتفاصيل الاشياء خلاف لها في الخارج   وقد حقق ذلك
اي كون العلم الاجمالي علما بالفعل او كون الغرض من المثال هو التوضيح
وقوله التمثيل ايراد فرد من افراد الكلي لايضاحه على سبيل التقريب
بخلاف الشاهد فانه جزئي يذكر لاثبات القاعدة والاول انسب

بقول في الكتب العقلية   فبقي ان تلك الممكنات الموجودة في
علمه تعالى هي قائمة بانفسها او بذاته تعالى اي لا يخلو عن هذين
الشقين باعتبار الوجود العلمي لامتناع كون وجودها عين
علمه الذي هو عين ذاته تعالى على مذهب الحكماء اذ يلزم ح اما كون
ذاته تعالى شيئا العالم او اتحاده معه بالحقيقة وكلاهما محال تعالى عن
ذلك علوا كبيرا هذا على ما ذهب اليه ارباب النظر واما على
ما ذهب اليه العارفون القائلون بوحدة الوجود وانه لا شيء
حقيقة في الوجود الا الله فيجوز ان يكون وجود الممكنات في علمه
تعالى علمه الذي هو عين ذاته فان علمه بذاته الذي هو عين ذاته عين
العلم الاجمالي بجميع معلولاته فصور الاعيان التي هي ماهيات
الاشياء وحقائقها ويسمونها بالاعيان الثابتة عكوس وتجليات
ومظاهر لعلمه بذاته الذي هو عين ذاته فلا يتصورونها الحلول
والارتسام لاقتضائها المغايرة فحال علمه بذاته مع علمه بمعلوماته
كحال ذاته مع معلولاته وهذا الكلام بعلو عن طور علم الكلام ولذا
لم يلتفت اليه الشارح على ان تحقيق الشارح على ما ذهب اليه العارفون
انما هو كون علمه تعالى حضوريا على ما بينه في تعليقاته على الزوراء
وهي في هذا الوجود متحدة فلا يلزم من قيامها بحسب هذا
الوجود بذاته تعالى تكثر صفاته الحقيقية كذا ذكره بعض الناظرين
وفيه تأمل اذ تكثر الصفات الحقيقية امر لازم على سياق المتكلمين
والكلام فيه فالظاهر ان هذا القول لدفع توهم وجود الامور الغير
المتناهية في علمه تعالى حتى لا ينتقض برهان التطبيق به فلا تغفل

ويمكن ان يذهب

ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ايده بعض المتأخرين
اه قد استوفينا هذا البحث فيما سبق الا انه سنح لي هنا في وجود
المعلومات في علمه تعالى على مذهب المتكلمين والحكماء على الاحتمال
الذي ايده الشارح الجديد للتجريد تشبيه فلا بأس ان نذكره فاقول كما
ان المرآة سبب للانكشاف بسبب العكوس الغير الموجودة على قول
الاشعرية كما قرر كذلك علمه تعالى سواء كان غير الذات او عين الذات
سبب للانكشاف بسبب صور المعلومات الحاصلة وكما ان العكوس
لا وجود لها كذلك المعلومات الحاصلة في علمه تعالى وكما ان العكوس
غير قائمة بالمرآة والا اختلف باختلاف مواضع النظر اليها
كذلك المعلومات في الوجود العلمي غير قائمة بشيء من هذا ينبغي
انه لا يلزم التعلق بين العلم والمعدوم ولا التكثر في ذاته تعالى
ولا قيام شيء في ذاته على مذهب الحكماء حتى يكون شيء واحد
قابلا وفاعلا ولا تعدد القدماء لانها موجودات علمية لكن
يبقى انه يلزم القول بامور غير متناهية متقررة في علمه والاجمال
في العلم لا يستلزم الاجمال في المعلوم المخالف بالماهية للعلم على
الاحتمال المذكور اللهم الا ان يقال انها في تلك الوجود اعتبارات
محضة لا تحقق لها كما يظهر من تشبيهها بالعكوس فتأمل وانصف
ولا تجعله تشبيها تاما حتى لا يبعدك عن المرام بمراحل فان امثال
هذه التشبيهات في امثال هذا المطلب مقررة من قبضه وسعدده
من احوى على ما ذكره الشارح في الزوراء واشرنا اليه فيما سبق
ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية اه دفع لتوهم ان يقال القول

بوجود الاشياء في علمه تعالى قائمة بانفسها قول بالمثل الافلاطونية
وهم يبطلونها فلا يمكن توجيه كلامهم بالقول المذكور ووجه
الدفع ان المثل الافلاطونية جواهر موجودة في الخارج قائمة
بذاتها بخلاف ما اجرى في الممكنات فانها وان كانت قائمة بذواتها
الا انها ليست موجودات خارجية كالمثل بل موجودات علمية
فلا يمكن حمل المثل عليها واما كون المثل جواهر وكون المعلومات
اعراضا فغير مانع عن الحمل المذكور ولان القول بتحقق جميع افراد الاعم
يستلزم القول بتحقق جميع الافراد الاخص ايضا وهذا اقرب
الى القبول والحق مما قيل ان علمه وفيه اشارة الى ما فيه حيث لم اي ح
يقل وهو الحق او هذا هو الصواب وقوله وذلك لان كون العلم
بالعلة او علة لا قريبة ما قاله وبعد ما قيل لو سلم انه كذلك
الى منع نسبة العلم بالعلة للعلم بالمعلول لان العلة والمعلول متباينان اشارة
ولا يجب ان يكون العلم باحدهما سببا للعلم بالاخر فان قلت انهما
باعتبار وصفيهما سابقا بغان متشهودان قلت ان المتضايفين
يكونان معا تعقلا وتحققا مشهودين او محققين
واعلم انهم ذكروا اه هذا عود الى الدليل المذكور لا ابطلوا ليبطله
بدليل اخر ولو صح ما ذكره لامكن ان يقال اي ان يثبت
المطلوب بدليل غير ما ذكره وهو ان يقال امر من جملة احواله
اه اذ لا فرق بينهما في اثبات ذلك المطلب على ما لا يخفى وهذا القول
اذ يلزم ح من علمنا بذاتنا علمنا بجميع الاشياء فما ذكروه ليس
بصحيح وفيه ما اشرنا اليه بقوله والقول بان هذا الوجود

الخارجي

الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود
خارجي صادر عنه بالاختيار تحقيق لا يرتضيه الفطرة السليمة
ولنا في تحقيق مذهبهم كلام يعلو عن طور علم الكلام قال
في الزوراء ليس المعلول مباينا لذات العلة شانا من شؤونه ووجها
من وجوهه وحقيقة من حيثياته ثم قال فالمعلول اذن ليس
الا اعتبارا محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة على النحو
الذي ينتسب اليه كان له تحقق وان اعتبر وما مستقلا كان معدوما
بل ممتنعا فالثوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا وان
ثانيا للقطن ذاتا على حدة كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل ذلك اعتبر
مقياسا لجميع الحقايق تعرف قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت
رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا هذا وبعد هذا الكلام
ينكشف الستر عن جملتها او علمه سبحانه وتعالى ويكون حضوريا
بلا دغدغة على ما بينه الشارح في تعليقاته على الزوراء ويمكن
ان يكون عين ذاته على ما بينا فيما سبق بل يكون مع اعتبار
قيد عالما بذاته من حيث هو او يكون من حيث هو عالما بذاته مع
قيد الاول اعتبار في العقد للعلم والثاني في المعلوم وهكذا الاعتبار
في كل قيد غيرها في الاخر ويكل التقادير بطل الكلام في عالمية
الذات ومعلوميتها لا الا اعتبار ولا شك انه اذا قيل هذا الشيء
باعتبار عالم بنفسه من حيث هو او هذا الشيء بنفسه من حيث
هو عالم به باعتبار او باعتبار عالم باعتبار اخر فهو يوضع بالحقيقة
اي عالمية الا اعتبارا او معلوميته لو كليهما فان قلت الحاضر عنده

او الحاضر او كليهما انما هو مجموع الذات والاعتبار ولا محذور
لان الذات مع القيد متحدة مع الذات من حيث هي قلت فيكون
الذات ايضا كذلك في ضمن المجموع فيعود المحذور وهو ان حضور حضور به
عند نفسه يستلزم مغايرة الشيء بنفسه ونفي النسبة
قد يكون للوحدة اه ونظيره صدق السالبة فانه كما يتحقق بوجود
الموضوع وانتفاء المحمول عنه كذلك يتحقق بانتفاء الموضوع
وايضا المحذور في ان يكون الذات مع قيده اه فيه ما ذكرنا
سابقا اللهم الا ان يقال حكم المجموع قد يخالف حكم الاجزاء فان قلت
اذا كان المجموع حاضرا فلا بد من حضور كل واحد من الاجزاء
على ما يشهد به البديهة قلت هو كذلك في الحاضر ولكن لا نسلم
في الحاضر عنده فيختار ان الذات مع قيد عالم به من حيث هي وهذا
هو كر اختيار الشق لهذه الصورة ههنا بالذكر فتأمل
وبتقدم الشرطية بالنسبة الى وجود العالم دائما الوقوع فانهم
ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة
لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك
بينهما فلا يصح منه ترك الفعل وهذا مبني على ان الايجاد بالفعل
بالنسبة اليه اولى من تركه وليس كذلك لا يقال وانك وخال وحط
جر حاجت زوى زبر بياد او الحق ان المشية اللازمة لذاته انما
هو مشية المتعلقة في الازل بوجود المقدورات فيما لا يزال
حتى يكون متفردا بالقدم الزماني فانه من خواص الالوهية
واستناع التركيب بسبب الغير وهو علم بان الترك نقص كما ان

العاقل غمض

العاقل غمض عينه كلما قرب امر واه قال الامام حجة الاسلام ان هذا
ملحق بالافعال الطبيعية في كونه ضروريا كتصرف الانسان الماء
عند وقوعه على وجهه والجابر في الافعال الطبيعية
لان المقتضي لقدرته هو الذات والمصحح اه هذا دليل لعموم
القدرة سائر الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة
هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية
هو الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة
الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت
على كلها وهذا الاستدلال مبني على ان ما ذهب اليه اهل الحق من
ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا
ولا تخصص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدوم ممكن
بوجه في الوجوه خلافا للمعتزلة وان المعدوم لا مادة له ولا صورة
خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض لمقدوريته تعالى
دون بعض كما يقول الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون
خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق
القدرة به وعلى قانون الحكماء جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن
دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على
السواء انتهى واما اصل القدرة فقد استدل عليه من حدوث العالم
بان ايجاب العلة يستلزم قدم المعلول وقد تفرد المص ببرهان
بديع لهذا المطلب من غير احتياج الى حدوث العالم ان اردت الاطلاع
فعليك بالمواقف وشرحه ولان الامكان مشترك باين

الممكنات دليل اعتراض على عموم القدرة كقوله ولان العجز عن البعض
نقص اه وقد ثبت انه فاعل بالاختيار اه اورد عليه بان اختياره
في جميع الممكنات اول المسئلة وان اراد اختياره في الجملة فمسلم
لكن لا يلزم من انتهاء سلسلة الممكنات اليه تعالى اختياره في الجميع
لجواز ان يصدر عنه تعالى شيئا بالاختيار على ما يدل عليه حدوث
العالم ثم يصدر عن ذلك الشيء الاشياء الاخر بالايجاب او عن
الواجب بسبب ذلك الشيء كما يلزم فعل لعقلنا بحيث لا يستطيع
على ترك الفعل الثاني واجيب بان المراد بالاختيار اعم من ان يكون
بواسطة او بلا واسطة واتفق لا احتياج الى هذا الجواب بعد ما قرر
انه لا مؤثر في الوجود الا هو وان الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء
وعلى هذا كان الاولى ان يقول من الاستناد والى الواجب بدل الانتهاء
ويكون المتبادر منه الاستناد ابتداء على ما ذهب اليه الاشعري بعون
تعالى موجب بالنظر الى صفاته كما يقوله الاشاعرة من ان صفاته تعالى
صادرة عنه بالايجاب والموجودات الباقية من الممكنات بالاختيار
قا فاردنا بالممكنات ما عدا صفاته فعل الله تعالى ومقدوره وزاد
قوله ومقدوره لان الافعال الاضطرارية ولو كانت حادثة بالعادة
لا تدل على التصديق كما لا يخفى اذ الارادة مدلول الامر او لازمه
له اورد عليه انه اراد ان يستدل من نفي كون الشرور والمعاصي
مأمورا بها على عدم كونها مرادة له تعالى بان الارادة اما مدلول
الامر فيلزم من انتفاء الامر انتفاؤها موجب ح ان يقول بدل قوله
او لازمه او ملزومه حتى يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الامر انتفاء

الملزوم الذي

الملزوم الذي هو الارادة او يترك قوله او لازمه لانه لا يلزم من
انتفاء الملزوم انتفاء اللازم واجيب عنه بان الارادة لما كانت
للامر وضد الشرور والمعاصي من الخيرات والطاعات مأمور
بها فتكون مرادة فلا يكون الشرور والمعاصي مرادين ضرورة امتناع
ارادة الضدين اقول على هذا الجواب لا يكون الاستدلال بنفي الامر
في الشرور والمعاصي على نفي كونهما مرادين بل بوجود الامر في ضدهما
نعم لو كان يستلزم انتفاء الامر في احد الضدين وجوده في الاخر لا يكون
بتنزيل عبارة الشرح على ما ذكره المجيب وليس كذلك والحمل على غلط
الناسخ يأباه قوله في الجواب ان الامر قد ينفك عن الارادة فانه نفي
الملزومية لا اللازمية وحمله على تحقيق الارادة بدون الامر في
محل فتأمل وهو الرضاء هو الارادة اجيب عنه بان
الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه
ويأخذه به وكان الشارح لم يتعرض لهذا الجواب لظهور الفرق بين الارادة
والرضاء وعن آخر كلامه كما سيعلم ان شاء الله تعالى ومن
الثاني ان الواجب هو الرضاء بالقضاء الى قوله لا باعتبار القائل
يعني الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة
اخرى الى العبد باعتبار محليته واكتسابه باعتبار نسبته الثانية دون
الاولى والرضاء بالعكس والفرق بينهما ظاهر اذ لا يلزم من وجوب
الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء
به باعتبار صفة لشيء آخر اذ لا يلزم ذلك لوجب الرضاء
بموت الانبياء وهو باطل اجماعا قال فالرضاء بقضاء الله عند الائمة

هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها
واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي
ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ الفيضان الموجودات
من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها
الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة
ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن
ويثبتون علمه بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك بل الى
الاختيار العباد وقدرتهم هذا فان قلت اذا كان العلم تابعا
للمعلوم فكيف يتصور كونه فعليا وسببا لوجود المعلوم علما
هو مذهب الاشاعرة وبينه الشر في رسالته الجديدة قلت العلم من حيث
انه حكاية للمعلوم لا يكون له اقتضاء لوجود المعلوم ومدخلية
فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى اختيار الفعل وارادته يكون
له سببية ومدخلية في وجوده فكونه تابعا لنفس المعلوم لا ينافي
كونه سببا لوجوده صرح به السيد المحقق قدس سره في حاشيته على
شرح القديم للتجريد   ومع قطع عن ذلك الاحسن والقبيح
عقليين عندنا فلا يكون خلق المعاصي متصفا بالقبح في نفسه
حتى يكون خالقها مستحقا للذم فيكون منكرا بل هما شرعيان
حاصلان بامر الشارع وهو الله تعالى ولا يجب عليه شيء فيفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد   قلت ويلزم في المثال المذكور اه هذا ايراد على

الجواب الاول

الجواب الاول والثالث لابتنائهما على الفرق بين الارادة والامر حاصله
انه يلزم على الفرق المذكور ان يكون المطيع عاصيا فان العبد اذا خالف
السيد في امره مع انه اتى بما يرضاه يكون عاصيا على ما ذكر وكذا يلزم
كون العاصي مطيعا فان العبد اذا اتى بما يرضاه مع انه خالفه يكون
والحال انه اذا اتى بما يرضاه ولم يأت بالمأمور يكون عاصيا
لعدم اتيانه بالمأمور   والثاني انه لو علم السلطان حقيقة الحال
لم يتم للسيد عذره في صورة المخالفة لان السلطان يقول انما لم يأت
بالمأمور لرضائك قيل انما لم يتم عذره اذا علم العبد رضائه
وارادته او كان لارادته تأثير في فعله والا فيقول السيد لا دخل
لارادتي في فعله وتركه لانه لا تأثير لها فيه ولا يعلمها ايضا فانما
يخالف لانها عادته لكن لا يتصور فيما نحن فيه لان الممتثل له وهو
الواجب لارادته تأثير في فعل العبد بل ايجاب   ويمكن ان
يقال اه حاصله التفرقة بين الارادة المبحوث عنها والرضا والتميز
بين الامر الذي يوزن به الطاعة والمعصية والذي لا يكون به
فان الاول هو الامر التدويني التشريعي والثاني هو التكويني الذي
هو عين الارادة والرضا اعني ترك الاعتراض انما يترتب على
موافقة الاول دون الثاني اذا خولف الاول   وعند الفلاسفة
الحي هو الدراك الفعال اي ما يصح منه الادراك والفعل والحيوة
في حقه تعالى انما هو كونه يصح ان يعلم ويقدر ووافقهم ابو الحسين
البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة
لولا بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان

اختصاصه

بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجيب عنه بانه
منقوض باختصاصه بتلك الصفة فانها لو كانت لصفة اخرى
لزم التسلسل في الصفات الوجودية وهذا خلف فلا بد من الانتهاء
الى ما لا يكون اختصاصه بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح واجاب
عنه المصنف في المواقف بان الحق ان ذاته تعالى مخالفة في الحقيقة
لسائر الذوات فيقتضي هو لذاته الاختصاص باحد فلا يلزم ترجيح
بلا مرجح   ومنها ان له صفة زائدة على العلم والارادة اه لا دليل
لهم يعتمد على اثبات صفة زائدة على نفس المحبة فان جعل علة امر
محبة العلم ليس اولى من نفس المحبة فمعلوم ان زيادة على نفس المحبة
فعلمه بالازل صرح به المصنف في المواقف   وقيل راجعان
الى العلم بالمسموعات والمبصرات فانا نعلم بالبداهة انا اذا علمنا
شيئا علما تاما ثم ابصرناه انه يحصل لنا حالة اخرى مشتملة
على الاولى وهو الابصار وكذا السمع وكذا ما حققه تعالى البصر
والسمع صفتان زائدتان على العلم لظواهر النص الا ترى انه تعالى
عالم بالمذوقات والمشمومات ولم يثبت بازائها صفة فيه تعالى
فلو كان السمع والبصر راجعان الى العلم كان حكمهما حكم سائر الحواس
ولم يتعرض لاثباتهما بخصوصهما كما لم يتعرض لخصوص ادراك
المحسوسات وتسميته باسم مخصوص ولو جمع الصفات الواردة
في النصوص بعضها الى بعض لساغ مثلها في الصفات الاخر كما
كالقدرة والارادة والكلام الى ما ذهب اليه الحكماء وبالجملة لا
يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم من بين

سائر الصفات

سائر الصفات مع ان ظاهر النصوص يشعر بالمغايرة والاحتياج
الى الاله انما هو في صفتنا قال الشرح في الرسالة الجديدة ليت شعري
ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك الراي ارجاعهما الى العلم مع ان سنته
وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص   واعترفنا بعدم الوقوف
على حقيقتها بقصورنا والتكليف انما هو بمعرفة الله بحسب الواقع
فانهم انما كلفوا ان يعرفوه بالصفات التي الفوها وشاهدوا فيهم
مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها اليهم ولما كان الانسان
واجبا لغيره عالما قادرا مريدا حيا متكلما سميعا بصيرا كلف بان
يعتقد ان تلك الصفات ثابتة له تعالى مع سلب النقائص الناشئة
عن انتسابها الى الانسان بان يعتقد انه تعالى واجب لذاته لا لغيره
وعالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات وبجميع الكائنات
وهكذا في سائر الصفات ولم يكلف باعتقاد صفة فيه تعالى لا يوجد
مثاله ومناسبه فيه بوجه ما ولو كلف به امكنه تعقله بالحقيقة ومن
هذا ظهر سر ما قاله من عرف نفسه فقد عرف ربه مع انه تعالى
وما قدروا الله حق قدره   ولما كان وجود الواجب وتعينه عين
ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه فيه غيره فان كل كلي اذا كان
تعينه بذاته او بجزئه او بلازمه او بفاعله اذا لم يتعدد الفاعل كما قيل
يكون نوعه منحصرا في فرد بل يمتنع فرد اخر له فعلى هذا يكون الاد
بالكلي في قوله لم يكن له ماهية الصادقة على كثيرين وهو احد معنى
الكلي كما سبق في الشرح والحاصل ان واجب الوجود كلي منحصر
في فرد مع امتناع غيره لان تعينه ووجوده وكذا وجوبه عين ذاته

فلا يجوز التعدد مع اتحاد الماهية اذ لو كانت الامور المذكورة
ح عين وكليهما لزم ان يكون حملها على كثيرين لذاتها فيلزم عدم
تحقق ماهية بواحدة وانه باطل اذ يلزم منه تحقق الكثير بدون
الواحد فلا بد ان يكون التعدد بواسطة امر غير الذات فيحتاج
ح الى الغير في وجوده فلا يكون واجبا بالذات فواجب الوجود
على تقدير تعدده كان ممكنا هذا خلف فان قلت لم لا يجوز ان يختلف
الماهية في ذلك التعدد ويكون نوع كل منهما منحصرا في فرده قلت
لانه ح يكون الوجود ووجوبه عارضين لهما مشتركين بينهما
وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او بمداخلة غيره فيه وكل
منهما باطل اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة لوجود نفسه
واما الثاني فاحتياجه وهذا تفصيل ما ذكره الشيخ في التعليقات
من ان وجود الواجب لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد
والا لكان معلولا وبهذا اندفع ما ذكره ابن كمونة في بعض تصانيفه
من ان البراهين التي ذكروها انما تدل على امتناع تعدد الواجب
مع اتحاد الماهية واما اذا اختلف فلا بد له من برهان اخر ولم اظفر
به الى الان ومنهم من علل كلامه بان كل واحد من الوجود والتعين جزئي
حقيقي فلو كان له تعالى ماهية كلية وكان كل منهما او احدهما عين تلك
الماهية لزم ان يكون الجزئي الحقيقي كليا حقيقيا وانه ضروري البطلان
هذا ولا يخفى ان ماهية الكلية عين افرادها التي هي الجزئيات وكانه غفل
عن تمثيلهم للكلي المنحصر في فرد مع امتناع تعدده بالواجب وقد يستدل
عليه اي على نفي المثل من الممكنات كما هو مذهب الاعتزال فان هذا

الدليل مختصر

الدليل مختص بنفسه وتفصيله انه لو كان له تعالى مثل اي مشارك
له في الحقيقة فاما ان يكون واجبا ايضا او ممكنا والاول باطل لما مر
من برهان التوحيد اي توحيد الواجب على ما فصلنا انفا وعلى
الثاني يمتاز كل من الواجب والمثل الممكن عن الاخر بخصوصه فاما
ان يكون الوجوب والامكان من لوازم الماهية المشتركة بين كل
منهما فيلزم اشتراك الكل في الكل وانه باطل للزوم الوجوب والامكان اجتماع
في كل من الواجب والممكن واما ان يكون الوجوب من لوازم الماهية
مع الخصوصية فيلزم تركب الواجب من الماهية والخصوصية اذ
لا معنى للواجب الا ما يستلزم الوجوب وبهذا ظهر انه لو قال من
اول الامر لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الاخر بالخصوصية
فيلزم التركيب المنافي للوجوب لربما توجه ان يقال انه يجوز ان يكون
الواجب هو معروض الخصوصية لا الماهية مع الخصوصية كما ان
البسيط المطلق هو النفس المعروض للعوارض لا النفس مع العوارض
واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او بحصر
الخالقية او بحصر المعبودية فقد يتوهم منه ان المعتقد لاحدها
فقط مؤمن موحد وليس كذلك اذا ما لم يعتقد الثلث لا يكون
موحدا ويدفع بان هذا مبني على استلزام كل واحد منها الاخر
اما استلزام المعلول للعلة او العلة للمعلول او كلاهما والاول بالنظر
الى الثالث والثاني بالنظر الى الاول والثالث بالنظر الى الثاني فعدم
اعتقاد الثلث عند اعتقاد واحد منها انما هو عناد محض فان شئت
ايضاح ما قلنا فاستمع لما يتلو عليك اعلم ان منشا حصر المعبودية

وحصر الخالقية ومنشأ حصر الخالقية حصر وجوب الوجود
وذلك لان التوحيد المكلف به كل واحد انما هو اعتقاد عدم الشركة
في الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية على ما هو في شرح المقاصد
هو وجوب الوجود والخالقية والمعبودية هي الاستحقاق للعبادة
من خواصها وقد تقرر ان العلة بالحقيقة مقصورة بالفعلية اي التأثير
ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة فانه من حيث هو بالقوة معدوم
وفطرة العقل تشهد بان المعدوم لا يصير مصدرا للوجود نعم
يمكن ان يكون ما بالقوة شرطا لتأثير الفاعل الحقيقي والماهيات
الممكنة كلها في حد ذاتها بالقوة فلا يصح شيء منها ان يكون مصدرا
واما وجودها وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري
ومتعلق بالماهية التي هي بالقوة فهو ملحوظ بالقوة فلا يصلح
مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كذا نقله الشارح في الرسالة الجديدة
عن بعض المحققين اذا تقرر هذا فينبغي ان يكون المصدر الحقيقي هو
الوجود المتأكد الذي هو عين الماهية الذي هو للواجب فاذن
لا مؤثر في الوجود الا هو وتأثير النار في الاسخان ليس بالحقيقة
بل هو مبدأ الاعداد وهذا الحكم مما اتفق عليه الحكماء والصوفية
والمتكلمون الا المعتزلة فظهر على المتأمل منشئية حصر وجوب
الوجود لحصر الخالقية واما منشأ حصر الخالقية لحصر المعبودية
فيأخذ من قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون
فان فيه دلالة على ان الله الذي خلقكم واعمالكم هو الحقيق بالمعبودية
لا غيره كذا قوله افمن يخلق كمن لا يخلق فما اجهلت المعتزلة حيث يقولون

نحن اصحاب

نحن اصحاب العدل والتوحيد فينفون الصفات الزائدة بناء على
ان القدم الزماني ايضا من خواص الالوهية مع انهم شركاء لا تحصى
لقولهم بكون العباد خالقا لافعالهم فان الخالقية ايضا من خواصها
وهذا منشأ لحصر المعبودية ثم خصوصها الخالقية بالجواهر وقد
تبين بطلانه فيما سبق ومن هذا ظهر ان استدلال جمهور المتكلمين على
التوحيد مطلقا ببرهان التمانع على ما هو المشهور بينهم فانه يكون — النظر
الى القسم الاول منه استدلالا انيا وبالنظر الى القسم الثالث لميا كما لا يخفى
على المتأمل في هذا المقام فاحفظ هذا التحقيق فانه للموحدين حقيق
والله ولي التوفيق ثم انهم ذكروا للتوحيد مراتب الاول التوحيد
في الافعال وهو اول فتوحات السالكين الى الله وهو ان يتحقق
بعلم اليقين او بحق اليقين اذ لا مؤثر في الوجود الا هو وقد
انكشف ذلك على الاشعري امامنا من وراء الحجاب بالقوة الفكرية
وحميته من اهواء منكري النبوة فان مذهبه قليلا ما يخالفه
ظاهر الكتاب والسنة ومن نتائج هذه المرتبة التوكل وهو ان يكل الامور
كلها الى الفاعل الحقيقي ويثق بعنايته بوجوده والثاني والثالث
التوحيد في الصفات والتوحيد في الذات وقد اشرنا اليهما فيما سبق
وكأنه الاشارة الى دليله في نفي المثل اشارة الى الدليل الاول
وانما لم ينقل وقدم دليله لان عنوان مطلوبه نفي المثل اولا انه
كلام مجمل فكانه اشارة الى الدليل وقيل في قوله فيلزم التركيب
المنافي للوجوب اشارة الى دليله وخلاصته انه لو تعدد الواجب
لا اشتراك افراده في وجوب الوجود الذي هو غير خارج عن حقيقة

حقيقة ما فيه بتمايز بخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب
في افراده ويرد عليه ما ذكره ابن كمونة من ان هذا البرهان يبتني على استحالة
وجود واجبين متساويين في الماهية ومن الجائز ان يكون موجودا
مختلفا بمحض نوع كل منهما في تشخصه ويكون وجوب الوجود عرضا
لهما كالوجود المطلق بالنسبة الى سائر الموجودات وقد تبين
اندفاعه على الدليل الاول بما فصلناه سابقا فتذكر   فتأمل سر
الامر بالتأمل اشارة الى منع لزوم كون الشيء فاعلا لنفسه على التقدير
مستندا بجواز ان يكون الفاعل هو المجموع الملحوظ من غير ارتباط
والمعلول هو المجموع الملحوظ مع الارتباط وذلك لان المراد بالمجموع
هو معروض الهيئة الاجتماعية بدون وصف الارتباط ولا شك
في لزوم كون الشيء فاعلا لنفسه على تقدير ان يكون المجموع فاعلا
فان قلت اذا لم يعتبر وصف الاثنينية والارتباط لا يكون هناك مجموع
وراء الاحاد اذ وجود الكل عند وجود اجزائه ضروري كما لا يخفى
فان قلت ان هذا المتعدد يأخذ تارة مجملا وتارة مفصلا وهو
بالاعتبار الثاني علة له بالاعتبار الاول وان نقل الكلام ماخوذا
بالاعتبار الثاني فهو بهذا الاعتبار اثنان كل منهما واجب لذاته
فليس هناك ممكن اذ ليس الموجود الا هذا الواجب وذلك الواجب
وكل منهما مستغن عن العلة قلت الاجمال والتفصيل انما يوجبان
التغاير في الملاحظة لا في الامر الملحوظ فالموجود في الخارج في صورة
الاجمال والتفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما علة للاخر
بحسب الوجود الخارجي ولو جاز ذلك لجاز ان يكون علة لجميع الممكنات

من حيث الاجمال

من حيث الاجمال نفسه وذلك المجموع من حيث التفصيل فلا يثبت احتياج
الممكنات المتسلسلة الى علة فاعلة مستقلة اخرى فقد اتفق العقلاء
على خلافه وعليه مدار البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير
توقف على ابطال الدور والتسلسل وانما جاز كون اجزاء الحد
مفصلا علة لها مجملا لان المجمل والمفصل مختلفان في الوجود
الذهني فيجوز كون احدهما علة للاخر بحسب ذلك الوجود ولكنهما
في الوجود الخارجي متحدان فلا يصح كون احدهما علة للاخر في هذا
الوجود فان قلت لا نم احتياج هذا المجموع الى فاعل مستقل ~~بما لولا~~
تخصيصا للمقدمة القائلة بان كل ممكن محتاج الى فاعل مستقل
بما اذا لم يكن الممكن مركبا من الواجبين قلت هذا تخصيص في المقدمة
الكلية الضرورية من غير مستند معتمد فاما اذا عرضنا هذه المقدمة
على العقل يحكم بها حكما كليا من غير استثناء ولو صح ذلك لانفتح باب
التخصيص في كل مقدمة كلية بما عدا صورة النزاع فلا يتم شيء
من البراهين في كثير من المواد هذا هو التحقيق الذي افاده الشارح
في بعض رسائله وقيل وجه الامر بالتأمل انا لا نم انه يلزم على التقديرين
الاخيرين كون الواجب معلولا لغيره لان المحتاج الى العلة هو
المجموع لا اجزاؤه ولا يلزم من احتياج الكل الى الشيء احتياج الجزء اليه
فان كل مركب سواء كان التركيب من الواجبين او الممكنين محتاج الى
جزئه مع استحالة احتياج الجزء الى نفسه سواء قلنا ان الجزء علة فاعلية
للكل اولا واورد عليه ما حاصله انه ليس المراد ان احتياج الكل ملزوم
لاحتياج الاجزاء مطلقا بل احتياج الكل الذي هو محض الاجزاء من غير

الوجود بيان

انضمام شيء آخر اليه الى الفاعل انما هو احتياج الاجزاء كلها او
بعضها على ما يشهد به بديهة العقل والمثال الآخر المركب من الواجب
فان العلة الفاعلية له انما هو جزؤه الواجب وعليته للكل باعتبار
الجزء الآخر والشيخ سلم في رسالة اثبات الواجب منع وجوب كون الفاعل
المستقل في الكل فاعلا في كل جزء منه مستندا الى المركب من الواجب والممكن
وبالجملة الامر بالتأمل في هذا المقام انما هو لدقة الكلام ولدفع ما يختلج
في الاوهام واعلم ان الشيخ الثاني في التعليقات الى الدليل المذكور
حيث كل اثنين فالواحد منهما متقدم طبعا عليه اعني انه يتصور
وجود الواحد منهما دون الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا
والواحد موجود وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب
الوجود لا يجوز ان يوجد شيء قبله اية قبلية فرضت انتج منهما
انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود انتهى فان هذا
الكلام مجمل ما ذكر مفصلا فتأمل حتى تطلع عليه والله ولي التوفيق
وسيد ازمة المحققين   قد اشير اليه في الآية كونها دليلا نقليا
فصريح لان لولا امتناع الاول لامتناع الثاني او لاحتمال ان لا يكون
بالاله الخالق بل الواجب او المعبود لكن الملائم للتالي وهو الفساد
الخالق او باعتبار ان المراد حصر الخالق والا لا ينبغي الجمع الا ان
الدليل الدال على بطلان الجمع يدل على بطلان التثنية بلا فرق
الا ان الدليل الدال تم ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان
التخلف اه اعلم ان سيد المحققين قدس سره قرر برهان المليين في تعليقاته
على حكمة العين بقوله لا خفاء في امكان ارادة احدهما حركة زيد وقت

معين فلا يخ

معين فلا يخ اما ان يمكن للآخر ارادة سكونه في ذلك الوقت او لا
والثاني يوجب عجزه اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى وضرورة
انه ممكن في نفسه وعلى الاول يلزم امكان اختلاف الارادة فان وقع
لزم وقوع احد الامرين وهو اما اجتماع المتنافيين او العجز والا لزم
امكان احدهما وامكان المحال كالمحال محال انتهى واشار قدس سره بقوله
اذ لا مانع له عن ذلك الا الارادة الاولى وضرورة انه ممكن في نفسه الى
انه لو كان امتناع السكون بنفسه لم يكن عدم امكان ارادة الآخر اياه
عجزا له بخلاف ما اذا امتنع بسبب تعلق ارادة احدهما بالحركة ولا يتحقق
بصورة التوحيد لان الارادة بين متضادين من فرد واحد فارادة
الواحد احد الطرفين مخصص له بالوقوع دون الآخر فلا يتصور
ارادتهما معا في آن واحد بخلافهما من فردين على ما صرح به بعض
المحققين في تعليقاته على شرح العقائد النسفية   واما الثالث
فلان تقابل التفصيلين وتنبيه الجواب ايضا كما علم من تقريره قدس سره للبرهان
فالجواب انه لا يخلو من جواب بتغيير الدليل وارادة عدم التكون
من الفساد والحاصل انه لو تعدد الاله لم يتكون العالم لانه لو كان فلا يخ
من ان يكون بقدرة كل منهما استقلالا او لقدرة واحد منهما او بمجموعهما
وعلى الاول يلزم توارد المستقلين على معلول واحد وعلى الثاني عدم
كون احدهما الها وعلى الثالث كون كل منهما عاجزا عن الايجاد والخلق
ولعل هو وجه قوله فيما سبق فكان ظاهر الآية دليلا اقناعيا على اثبات التوحيد
يلزم الفساد على تقدير التعدد المستلزم الفساد عادة يستنبط منها برهان
التمانع ويجره آخره الى المحز الثرى جواب المنع المذكور على امكان التمانع

[illegible] صح

وهو ليس الا لا لامكان التمانع ولزوم الفساد على ما لا يخفى
وينبغي ان يعلم انه لا اختصاص في الاية الكريمة بالاشارة الى الدليل
الذي قرره الشارح بل يمكن تنزيل الاية على اي دليل اقيم من دلائل التوحيد
المذكورة في كتب الحكمة بعد تاويل الفساد بعدم التكون فان مدارها
على لزوم كون الواجب ممكنا على تقدير التعدد وقال المعلم الثاني
في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين والا لكان
معلولا وقد سبق منا نقله ايضا وتفصيله فعلى تقدير التعدد يلزم
انتفاء الواجب بالذات في انتفائه مستلزم لعدم تكون العالم واللازم
باطل والملزوم مثله فظهر ان قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا على التاويل المذكور   لو اراد الاستقلال قيل المراد من
قوله لو اراد الاستقلال انه لو اراد الشيء بالاستقلال لانه فرق
بين ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انتهى والفرق بين
ارادة الاستقلال وارادة الشيء بالاستقلال انه في الاول لا يلزم
ان يكون متحدا بالايجاد او به بالاستقلال واحدا وفي الثاني يلزم
ان يكون واحدا واورد عليه ما حاصله ان ارادة الاستقلال ايضا
في قوة ارادة الشيء بالاستقلال بناء على ان معناها ارادة الاستقلال
والتفرد في ايجاد العالم فارادة الاستقلال والايجاد يكونان من مريد
واحد وفيه ما لا يخفى   لانا نقول اثبات للمقدمة الممنوعة ودفع
المنع بابطال سنده ومحصله انه اذا اتفقا على الايجاد بالاشتراك
فتعلق ارادتهما به يلزم المحذور الاول على تقدير كفاية كل من التعلقين
والثاني على تقدير عدمها على ما يشهد به بداهة العقل وما اورده

في سند المنع

وما اورده في سند المنع اي منع الملازمة الثانية لا يصلح للسندية
فان قياس قدرة الواجب على المثل المذكور قياس مع الفارق فانه
في قوة جسمانية يتصور فيها الزيادة والنقصان بخلاف قدرة الواجب
تعالى   فقال عيسى ع م من رآني فقد رأى الاب امثال هذه الكلمات كثيرة
في كلمات المحققين من الصوفية من هذه الامة مثل ما نقول عن امير المؤمنين
وامام المتقين علي رضي الله عنه من قوله انا الذي تكلم بموسى في طوره وما
عن سلطان العارفين ابي يزيد البسطامي قدس سره من قوله ليس في جبتي
سوى الله وسبحاني ما اعظم شاني وامثاله كثيرة   كانوا يسمون
المبادي بالاباء ويدل عليه قول عيسى اني ذاهب الى ابي وابيكم يبعث
لكم الفارقليطا حيث قال وابيكم اذ لا يقول احد بحلوله تعالى في
مخاطبه عليه السلام ايضا والفارقليطا لفظ عبراني معناه الفارق
بين الحق والباطل   وانت تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره
من الكتب الالهية كثيرة ويردها العلماء بالتاويل اي بما علم من الدليل
اعلم ان تاويل المتشابهات واجب على ما دل عليه قوله تعالى فاما الذين
في قلوبهم زيغ اي عدول عن الحق كالمبتدعة فيتبعون ما تشابه منه اي
فيتعلقون بظاهره او بتاويل باطل ابتغاء الفتنة اي طلب ان يفتنوا الناس
عن دينهم بالتشكيك والتلبيس ومناقضة المحكم بالمتشابه وابتغاء
تاويله اي طلب ما يؤولونه على ما يشتهون ثم التاويل اجمالي على ما هو
مذهب البعض بناء على وقفهم على قوله تعالى الا الله فيرد المتشابه
بما انزله الله بعلمه او بما دل القاطع على ان ظاهره غير مراد ولم يدل
على ما هو المراد واما تفصيلي بتاويلها الى ما علم من الدليل وردها الى المحكمات صح

فانها ام الكتاب واصله ترد اليها غيرها وهذا هو مذهب الشافعية
رضي الله عنهم فان المتشابه عندنا هو المحتمل الذي لا يتضح مقصوده
لاجمال او مخالفة ظاهر الا بالفحص والنظر ويؤيد هذا المذهب ما ذكر
لبيان الحكمة في انزال المتشابهات وهو ان يظهر فيها فضل العلماء
ويزداد حرصهم على ان يجتهدوا في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف
عليها استنباط المراد بها فينالوا بها وباتعاب القرائح في استخراج
معانيها والتوفيق بينها وبين المحكمات معالي الدرجات وكان الشارح بينهما
لهذا لم يلتفت الى مذهب الاولين حيث قال ويردها العلماء بالتأويل
الى ما هو علم من الدليل المحكم السائغ في تأويل المتشابهات كلام بيت
بدا وقدر شدت وجه بغلش اكدن حكمش وترول عطاكي اصبعينش
نفاذ حكم قدر قدميش جلال قهر مصلصل   وانه ان الظهور تعلم
غير الحلول هذا تشنيع عليهم بان تسميتهم الحلول بالظهور غير مستقيم
لظهور ان الحلول غير الظهور وقوله وهذا قرينة على انهم اه دفع
لهذا التشنيع فقط لانهم لما ارادوا من الحلول الظهور التام تسميتهم
لا دفع للتشنيع عليهم مطلقا فان ظهوره تعالى في علي واولاده اما من
قبيل ظهور الانسان في صورة افراده او من قبيل ظهور الروحانيات
بالاشكال المختلفة كما هو الظاهر من تشبيههم بظهور جبرئيل في صورة
دحية الكلبي وكلاهما مستحيل عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الظهور
بالمعنى الذي ذكره القائلون بوحدة الوجود من الصوفية وهو طور قوله بارع
وراء طور العقل مع انه لا يختص بالمذكورين ثم ان يتصف بنوع كمال
يتعاقب افراده من الازل الى الابد قبل لا ينقطع مسبوقية الكمال بكمال

آخر لانه

آخر لانه لو كان كل منها كمالا مثلا فلو لم يتصف في وقت من الافراد
بواحد منها يلزم النقص في ذلك الوقت بل يتصف بجميع الكمالات
المتعاقبة في كل وقت وان لا يكون شيء منها مشروطا بزوال
شيء من الكمالات والا يلزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك
الوقت انتهى واورد عليه ما حاصله ان الكمال في الحقيقة عبارة
عن الكمالات الغير المتناهية لا عن واحد واحد منها فالخلو عن كل
لازم حتى يتصف بالاخر ويحصل له الكمالات الغير المتناهية
الممتنعة الاجتماع التي هي بالحقيقة وفيه بحث لانه اذا لم يكن كل واحد
كمالا كيف يكون جميعها كمالات غير متناهية اللهم الا ان يقال اطلاق
الكمالات باعتبار ان كلا منها جزء كمال وحكم المجموع قد يخالف حكم
الاجزاء ويمكن ان يقال انه دفع ما قيل ان كمالية كل واحد منها مشروط
بوقته فاذا انقضى الوقت لا بد من زواله والاتصاف باخر فلو
لم يكن شيء منها مشروطا بزوال شيء من الكمالات لزم الاتصاف
بما ليس بكمال   واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير
والتبدل فيها في الجملة اي لا في الحقيقية كما يدل عليه قوله انما هو
بتغير ما اضيف اليه او نقول التغير والتبدل في التعلق لا في الحقيقية
كذا في شرح المواقف او نقول معنى قوله في الجملة في بعضها واليه
يومي بقوله بعد ذلك لا نسلم جريان الدليل فيها كلها كذا قيل والحق
ما ذكره الاستاد من ان الصفات السلبية والاضافية ليست بصفة
اذ الصفات ما قامت بالموصوف موجودا وهذه اعتبارات صرفة
اضيف اليه لكن جرى عادتهم بعدها من الصفات وكذا لم يتغير الذات بتغير ما

ولو فرض تغير الصفات الحقيقية لتغير الذات البتة انما يتغير متعلقاتها
دون انفسها هذا مبني على حدوث التعلقات كما ذهب اليه الجمهور من
قدماء المحققين او على ان لها تعلقات حادثة وقديمة والتغير انما هو المتكلمين نخ
في الاول دون الثاني كما هو التحقيق مال اليه العلامة البيضاوي وقوله
تعالى ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم بقوله يتعلق به علمه موجودا فتأمل
مع تخلو المدعى عنه وذلك لانها لو كانت ازلية ومن جملتها خالقية
العالم يلزم ازلية العالم : بل قد ندعي ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر
استبداده تعالى بالقدم الذاتي فلو لم يكن خاليا عنها في الازل يلزم خلوه
عن الكمال الذي هو استبداده بالقدم الزماني وذلك نقص تعالى عن ذلك
علوا كبيرا واعترض عليه بانه يجري في الصفات الحقيقية ايض فان
ظهور استبداده بالقدم مشترك واجيب بان هذا لم يكن في الخلو
نقص وخلوه تعالى عن الصفات الحقيقية نقص فلم حاصل قوله
بل قد ندعي اه هو ان الوجود الازلي للاضافات لاستلزامه قدم الممكنات
المستلزم لعدم اختصاصه تعالى بالقدم الزماني نقص فلا يتصف بها
الواجب واما وجوده الحادث لها فلما لم يستلزم قدم الممكنات فالاتصاف
به كمال فيتصف به ثم اعترض عليه بان الازل ليس زمانا محدودا حتى يكون
لعدم زمان الحدوث فيتعين للحدوث اول تقدير بل معنى الازل كما مر والزمان
الغير المتناهي في جانب المبدأ فكل حد يفرض من ذلك الزمان يكون مبدأ
زمان الحدوث قبله فكل زمان حدوث يكون قبله زمان حدوث اخر فاذا
وجد خالقية زيد في هذا اليوم مثلا واتصف به الواجب تعالى في هذا اليوم
لزم النقص في الامس لعدم الاتصاف به في الامس واذا اتصف به في الامس

لزم النقص

لزم النقص لعدم اتصافه قبله فكل زمان الحدوث قبله زمان
هو ايض زمان الحدوث وعلى تقدير اول زمان الحدوث يبقى النقص
بانتفاء الاوصاف بعد حدوثها وقس عليه حال الجواب الثاني بعده
وهو قوله على انه يمكن ان يقال وجود العالم في الازل ممتنع فان امكان
وجود الحادث يستلزم تحقق اتصافه في وقت معين فيلزم النقص
قبله وبعده ايض اذا انتفى هذا ويدفع الافاضل هذا بوجهين الاول
ان كلام الشارح مبني على ان لا يكون لشيء من الصفات الاضافية كمالا
اصلا وقوله بل قد ندعي ان الخلو عنها في الازل كمال تأييد لذلك والثاني
ان معنى كون الازل عندهم زمانا غير متناه بط قطعا بل هو عندهم
عدم المسبوقية بالعدم لا الزمان الغير المتناهي في جانب المبدأ والا
لكان كونه تعالى ازليا مستلزما لكون العالم قديما واقول الامر فيه
سهل فان ما قرره من الاعتراض جار على تقدير كون معنى الازل عدم
المسبوقية بالعدم اذ لا يتعين للحدوث اول مبني على هذا ايض فالمعول
في دفع الاعتراض انما هو على ان كلام الشارح مبني على عدم كون الشيء من
الصفات الاضافية كمالا على انه يمكن ان يقال ان الاتصاف بالوجود
الحادث للاضافات كل في وقته كمال فاذا وجد خالقية زيد في هذا
اليوم والمتصف به الواجب تعالى فيه لا يلزم النقص في الامس لعدم
الاتصاف به فيه واورد على الجواب الثاني ان كون وجود العالم ممتنعا
لا ينافي كون ايجاده تعالى اياه ازليا بان يتعلق ارادته الازلية بوجوده
فيما لا يزال فيوجد فيه اذ القدرة انما تؤثر على وفق الارادة فاذا تعلقت
الا الارادة في وقت معين فلا يوجد الا فيه على ما صرح به الشارح رحمه الله

وبنى عليه رد الاستدلال الفلاسفة على قدم العالم والى هذا اشار الشارح
بقوله ويمكن انا نغير اضعف الجواب ومن هذا ظهر ايضا ضعف قوله ان الخلو
عنها في الازل كمال لظهور اتصافه تعالى بالقدم الزمانى ولان اتصافه
بالقدم لا يقتضى كونه خاليا في الازل عن صفة الايجاد هذا ويمكن دفعه
بان المراد من الايجاد في الازل الايجاد الازلى الذى يكون الوجود المترتب
عليه ايضا ازليا على ان الايجاد هو اخراج الشيء من العدم الى الوجود فاذا
لم يخرج متعلق الارادة من العدم الى الوجود في الازل لا يكون الايجاد
ازليا ولذا لم يمتنع الشرح في الجواب بخلف المدعى فتامل فيه
وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية ليس بشيء كما بيناه
في تعليقاتنا هذه الحاشية او يمتنع ان تقول ان وجود العالم في الازل
ممتنع فاجاب بقوله ليس بشيء واعلم ان المشهور فيما بين القوم ان
ازلية الامكان غير الازلية فهى مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه امكان
ازلى اى ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء
متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
هو الذى يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة
كان الازل ظرفا للوجود فيها على معنى ان وجود الاستمرار الذى لا يكون
مسبوقا بالعدم ممكن دون المعلوم ان الاول لا يستلزم الثانى لجواز
ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على
وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك
الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات اذ الممتنع هو الذى لا يقبل
الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه وقيل في بيانه

الاستلزام

الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول
الوجود لشيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك
الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها
بل جاز اتصافه بالوجود في شيء منها في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا
ايضا وجواز اتصافه به في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية
ورده الشارح بانه ان اراد بقوله لم يمتنع من اتصافه بالوجود في الجملة بان
يكون قوله في شيء منها ان ذاته لا يمنع في شيء من اجزاء الاول من الاتصاف
بالوجود في الجملة بان يكون في شيء متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه
لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده فهو بعينه ازلية الامكان
ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلى الذى هو امكان الازلية وان
اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله
في شيء متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه
انتهى وتحصيله ان امكان الازلية عبارة عن ان يكون وجوده في الازل
ممكنا على ان يكون في الازل قيدا للوجود وازلية الامكان عبارة عن ان
يكون امكانه في الازل ولا يلزم من ان يكون امكانه في الازل امكان الازلية
لوجوده بل الامكان الازلى متعلق بالوجود اللايزالى وصحته ثم لو سلم
ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا نسلم كون وجوده الازلى
ممكنا فان حكم الكل قد يخالف حكم الاجزاء والى هذا اشار الشارح الجليل
حيث منع قوله لا بدلا ومعا ايضا   لان المتحدين ان بقيا فهما
اثنان فلا اتحاد وحاصله انهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين امتنع

لا لشيء واحد وان لم يبقيا فاما ان ينعدم كل واحد منهما او ينعدم
احدهما دون الاخر فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما
لهما وايجادا لامر ثالث مغاير لهما ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالمعدوم
بالمعدوم وان كان الثاني لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لاحدهما
وابقاء للاخر ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالموجود قال العلامة
الشيرازي في حواشي حكمة العين فيه نظر لانه ان اراد ببقائهما
موجود بعد الاتحاد بقاء كل منهما مع الوحدة العارضة له نختار
القسم الثاني قوله فينعدم كل منهما او احدهما قلنا لا نسلم لم لا يجوز
ان يكون صدق هذا القسم بزوال الوحدة عن كل واحد وبقاء هوية
كل منهما لا بد من دليل لابطال هذا لا يجوز لان زوال الوحدة مستلزم
لزوال الهوية لان ذلك ممنوع وان اراد بقاء كل واحد منهما بهويته
وتشخصه وان زالت وحدته العارضة فنختار القسم الاول قوله
فهما اثنان لا لشيء واحد قلنا نعم ذلك يجب الهوية لا بحسب الوحدة
وحمل المراد بالاتحاد الاثنين الا زوال وحدة كل منهما مع بقاء هويتها
وعروض وحدة واحدة لهما وان اراد امرا ثالثا فلا بد من افادة
تصوره اولا ثم التصديق به انتهى واعترض عليه شارح حكمة العين
بان بقاء هوية كل منهما وعروض وحدة واحدة لمجموعهما لم يلزم
وهو ضروري الاستحالة لابطال الوحدة العارضة لمجموعهما بالمجموع
لا بكل واحد فلا استحالة لانا نقول فلا اتحاد اصلا ضرورة ان هوية
احدهما معروضة لوحدة لكونها موجودة وهوية الاخر لوحدة اخرى
فالاتحاد يجب التركيب ولا نزاع فيه كذا ذكره قدس سره في تعليقاته

على حكمة العين

على حكمة العين و دعوى الانفصال بين الاجزاء المادية اه قيل
عليه ان منع الاحتياج والانفصال بين الاجزاء المادية للمثال فكيف
يمكن القول بعدم انفصال العناصر بعضها عن بعض فيضان الصور
النوعية على المواليد تابع للمزاج التابع للانفصال وان منع الانفصال
بين الاجزاء المادية للمثل مع تسليمه في المثال مما نحن بصدد ابطاله
من احتمالات الاتحاد انتهى ودفع بانه داخل في النحو الثاني من الاتحاد
وهو مما نحن بصدد ابطاله وذلك لانه انضم فرضنا الى الواجب
شيء وهو مجموع ذلك الغير والجزء الصوري وحصل منهما حقيقة
واحدة واقول لا يخفى ان المركب من الاجزاء اما من قبيل المواليد من
العناصر او الجسم من الهيولى او الصورة او الاجزاء التي لا تتجزى او الاجسام
الصغار والموجب من اجزائها او المجموع المركب من الاحاد والذي اثبته
الشيخ في مواضع ولا كلام في انفصال ما بين ما عدا اجزاء الاخيرة واما
الاخير فلا احد بصدد ابطاله كيف ووجود المجموع المركب من الواجب
والعالم ضروري فافهم وهو المتحيز بالذات هذا عند المتكلمين وكذا
الاول واما عند الفلاسفة فهو ماهية متمكنة اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع والمراد بالمتحيز بالذات على قوله المصنف الموافق
المشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك بظواهر الكتاب
والسنة من المتشابهات مع ان تأويلها واجب على ما سبق
وعقيبه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل
عقيب فتح البصر الى قوله بدون تلك الشرائط يدفع به ما في
شرح المقاصد من انه للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا هذا انما هو في هذا النوع

او الاجسام

من الرؤية لا الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية
والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ووجه الدفع ان حقيقة
الرؤية انما هو نوع واحد وهو الانكشاف البليغ الذي يحصل عقيب
فتح البصر الا انه في الشاهد انما يحصل بالمحاذات مع كون المرئي لا
في غاية القرب ولا في غاية البعد وخروج الشعاع كما هو مذهب
الرياضيين او انطباع الصورة في الجليدية ثم في مجمع النورين ثم
في الحس المشترك كما هو مذهب الرياضيين او انطباع الصورة وقياس
الغائب على الشاهد فاسد قال الامام الغزالي في الاحياء ان الرؤية
نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جاز تعلق العلم به وليس
في جهة جاز تعلق الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم
جاز ان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يراه كذلك جاز ان يرى
من غير كيفية او صورة ثم لا يلزم من كون تلك الشرائط في هذه النشأة قوله ح
كونها شرطا في النشأة الاخرى فان النفس بعدما فارقت البدن يستمد من
عالم القدس والطهارة ويقوى ويكمل فتستعد لان يخلق الله فيها
الادراك بحاسة البصر بدون تلك الشرائط بعدما اعيد الى البدن
ثانيا فيجوز الابصار بدونها في النشأة الاخرى فيجوز الابصار
بدونها في النشأة الاولى ويدل عليه اختلاف الصحابة في وقوعه له عليه السلام
ليلة المعراج وانه من اولي العزم اي اولي الثبات والجد قال العلامة
البيضاوي في تفسيره اولو العزم اصحاب الشرائع اجتهدوا في تأسيسها
وتقريرها وصبروا على تحمل مشاقها ومعاداة الطاغين فيها ومشاهيرهم
نوح وابراهيم وموسى وعيسى وقيل الصابرون على بلاء الله كنوح

صبر على اذاه

صبر على اذى قومه كانوا يضربونه حتى يغشى عليه وابراهيم على النار
وذبح الولد والذبيح على الذبح ويعقوب على فقد الولد والبصر ويوسف
على الجب والسجن وايوب على الضر وموسى قال له قومه انا لمدركون
قال كلا ان معي ربي سيهدين وداود بكى على خطيئته اربعين سنة وعيسى
لم يضع لبنة على لبنة والمعلق على الممكن ممكن اذ لو كان ممتنعا
لا يكون صدق الملزوم بدون صدق اللازم ولهذا اشتهر ان استحالة اللازم
يستلزم استحالة الملزوم وههنا بحث لان الملزوم للمحال محال مطلقا
فيجوز ان يكون استقرار الجبل ممتنعا بالغير وهو تعلق علمه تعالى بعدم
الاستقرار مستلزما للرؤية وان كانت ممتنعة على ما يقوله المعتزلة
ولا يلزم منه امكان الملزوم بدون امكان اللازم لان امكان الملزوم
انما هو بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ح
ان هذا قول بالامكان بالغير فان قولنا ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبة
ذاته الى الطرفين ومانحن فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته
بسبب الغير وشتان ما بينهما كذا ذكره الشارح في تعليقاته على التجريد وبه
يظهر ركاكة قولهم ان انعدام المعلول انعدام العلة مع ان انعدام العلة
قد يكون ممتنعا بالذات وعلى هذا فالمعتمد في الدليل النقلي على جواز
الرؤية انما هو سؤال موسى عليه السلام الذي ذكره اولا ويدل عليه
رد سؤاله بقوله لن تراني دون لن اري ولن ادرك ولن تنظر الي فان
فيه تنبيه على انه قاصر عن رؤيته لتوقفها على الاستعداد لم يوجد
فيه الرؤية بعد بل انما يوجد في النشأة الاخرة على ما يليق وفي تفسير
البيضاوي وجعل السؤال لتبكيت قومه الذين قالوا ارنا الله جهرة

خطاء اذ لو كانت الرؤية ممتنعة لوجب ان يجعلهم و يذم شبهتهم
كما فعل بهم حين قالوا اجعل لنا الها ولا يتبع سبيلهم كما قال لاخيه
ولا تتبع سبيل المفسدين والاستدلال بالجواب على استحالتها ايضا خطاء
اذ لا يدل الاخبار عن عدم الرؤية اياه على ان لا يراه ابدا وان لا يراه
غيره اصلا فضلا من ان يدل على استحالته ودعوى الضرورة فيه مكابرة
او جهالة بحقيقة الرؤية انتهى كما لطول والعرض في الجسم فان
امتيازنا الطويل من العريض والاطول من الطويل دليل على رؤيتهما
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر عند المتكلمين من
انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك
الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل الانقسام هذا خلف وان قام
بالكثير من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية
الطول والعرض هو رؤية الجواهر التي تركب الجسم منها فلا بد من علة
مشتركة بينهما اي بين الجواهر والاعراض والا لزم تعليل الامر الواحد
وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما
بالجواهر واما بالاعراض والاخيران هما سيان فان الحدوث اي
المسبوقية بالعدم فلا يصلح المتعلقية الرؤية فلم يبق الا الوجود
اي الوجود المطلق اعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصية الهويات
والوجودات كما في الشبح المرئي من بعيد بلا ادراك الخصوصية واذا كان
متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يبصر هنا لاشتراط بشروط معينة
ولا بعدم بارتفاع مانع واعترض عليه العلامة الرئيس في شرح المواقف
لانه لا يخفى ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات

الهويات
امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا
وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجود الا ان ادراكها
اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا
كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى التفصيل
للاجزاء المدركة وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شيء فهو
كذا هذا وبالجملة ان اريد بالعلة المشتركة علة صحة كون الشيء مرئيا
فهذا امر اعتباري يجوز ان يعلل بامر اعتباري اخر فلم لا يجوز ان يعلل
بالامكان وان اريد متعلق الرؤية لم يقع عليه الرؤية اولا كما
يدل عليه قوله هي المتعلق الاول للرؤية فلا يجوز ان يكون الوجود
المطلق ايضا على ما فصله فتذكره وهذا التأويل في غاية البعد
فانه خلاف ظ تخصيص العلية بالاوجود من بين سائر الصفات
الانتزاعية وفيه تأمل اي في لزوم كون النظر بمعنى الانتظار
ان يستعمل متعديا بنفسه تأمل فان النظر الموصل بالى قد جاء ايضا
بمعنى الانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظمآن
حب الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون حب الغمام فوجب
حمل المشبه به على الانتظار ليصح التشبيه والشعث جمع الاشعث وهو المغبر
وقال اخر ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح وقال كل الخلائق ينظرون
سجاله نظر الحجيج الى ظهور الهلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجيج
الى ظهور الهلال ويمكن حمل النظر في هذه الامثلة على الرؤية كما لا يخفى
على المتأمل ثم ليس بمعنى الانتظار لان الا به وردة مبتورة او اشارة
الى جواب سؤال مقدر يعني لو قيل لا نم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو

قوله

واحد الالاء

ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار ومعنى الاية نعمة ربها منتظرة فالجواب
عنه انه لايجوز حمل الاية للانتظار لان الاية وردت مبشرة والانتظار
يوجب الغم ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يناسب سياق الاية
انكم سترون ربكم رواه احد وعشرون من كبار الصحابة رضي الله عنهم
على وقوع الرؤية المستلزم لجوازه انما زاد قوله المستلزم لجوازه
مع ان المطلوب هو الوقوع على ما يدل عليه قول المصنف وهو حق
اذ هو مقصود ايضا ضمنا ومن ثمة اخذه الشارح مطلبا في هذه المسئلة
وبين وجه الاستدلال عليه وعليه يدور حمل الايات والاحاديث
الواردة للرؤية على ظواهرها المتبادرة منها ثم قوله المستلزم صفة
للوقوع وهو ظاهر ويمكن ان يكون صفة للاجماع فان الاجماع على وقوع
شيء دليل امكانه لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة
وحقيقة النيل والوصول يقال ادركت الثمرة اي وصلت حد النضج وادرك
الغلام اي بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة واذا
تعذرت الحقيقة فالحمل على المعنى المجازي الاقرب الى الحقيقة يتعين كما تقرر في
في موضعه اذ لو امتنعت الرؤية لم يكن يمدح بنفيها عنه اذ لا يمدح
المعدوم بانه لا يرى حيث لم له ذلك واورد عليه ان عدم مدح المعدوم
لاشتماله على معدن كل نقص اعني العدم كما ان الاصوات والروايح لا تمدح
مع امكان رؤيتها لكونها معروفة بسمات نقص والحق ان امتناع الشيء
لا يمنع التمدح بنفيه اذ ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن
مع امتناعهما واجيب بان المادح بجهة لا يقتضي الكمال من جهة اخرى وكذا
النقصان من جهة لا ينافي المدح بغيرها واما عدم المادح الاصوات

والروايح

والروايح بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول من امتناع رؤيتها بحسب
جري العادة حتى لم يتفطن لامكان رؤيتها الا النحارير من العلماء بخلاف
رؤيته تعالى فان جواز رؤيته كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا عندهم
الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بذيل الامم الخارجة عن الملة
على ان مطلق عدم الرؤية ليس مما يمدح به بل هو بسبب التحجب بحجاب
العز والكبرياء والتمنع بما يدهش على ما اشار اليه الشارح انما المدح
للمتعزز الممتنع بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته وما اورد من تمدحه تعالى
بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد ونفي الصاحبة فمبني على ما جعلوا لله
شركاء الجن والانس وقال الملائكة بنات الله تعالى فاثنى على نفسه
بانه مع كونه جامعا لهذه الصفات متعال عما ذكر فسبحانه ما اعظم شانه
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن بهذه العبارة دليل على حكمه
فانه حديث مرفوع وفيه اشارة الى تعميم الارادة للموجودات دون الاعدام
حيث لم يقل وما شاء الله عدمه لم يكن فان الارادة اذا تعلقت بالوجود
فبها والا فيمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم فيكون كان مراد
رد على الممتنع حيث قالوا ان الكفر الكائن من الكافر ليس بمراد له تعالى (وما ليس بكائن)
وقوله وما ليس بمراد عكس نقيض للجملة الاولى وفيه رد على المعتزلة ايضا
حيث قالوا ان ايمان الكافر مراد له وقد بين فيما سبق تزلزل المعتزلة مع
ردها فتذكر فانا نعلم ان جميع افعاله متضمن للحكم والمصالح فلا يتصور
منه وجوب شيء من الافعال سواء كان فعل تركه او اعاده ان لو ترك
ولم يوجد لا يخلو عن الحكمة وكذا لو اوجد ولم يترك ومنهم من قال ان يراد
انه لما كان جميع افعاله متضمنا للحكم والمصالح يكون ترك كل واحد منها (مخلا بالحكمة)

فيكون كلها واجبا عليه تعالى ولم يقل به احد والحاصل ان كون الواجب
عبارة عما تركه مخل بالحكمة مستلزم لكون جميع افعاله واجبا عليه لكونها
منضمة للحكمة والثاني بط وكذا المقدم على ان التزام رعاية
الحكمة واجبا ولازما عليه وهو اول المسئلة كيف وهو لا يسئل عما
يفعل وله التصرف كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
ان يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ اعترض عليه بان
الاصلح ان يخلق ولا الموت ولا يسلب عنه العقل ويؤمن ويدخل الجنة
لا ان يكون شيئا محضا او لا يعيش او يكون مجنونا واجيب عنه بانه
تعالى لم يفعل كذلك لانه تعالى علم انه لو اتصف بالمذكورات لكفر هذا
وهذا الجواب انما يتأتى على مذهب الجبائي حيث اعتبر الانفع جانب
علم الله تعالى فاوجب ما علم تعالى نفعه ولهذا بهت في سؤال الاخ الثالث
وبعضهم اعتبر الاصلح في نفس الامر وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر
على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب ويلزم عليه ترك الواجب فيمن
مات صغيرا ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص
لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم
فلا يرد ان للمعتزلة ان يقولوا ان خلق الكافر المذكور وكذا ابقاء
ابليس وان لم يكونا اصلحين بالنسبة اليهما الا انهما اصلحان
بالنسبة الى نظام العالم كله فان مرادهم بالاصلح ليس ما بالنسبة الى
الكل من حيث هو كل والا لما كان السؤال الاخرى الهادم بمراوحة وجه
وكذا الجواب الجبائي المفضي الى بهته فعلم ان مرادهم بالاصلح ما هو
بالنسبة الى الشخص وكذا لا يرد ما توهم بعضهم من انه اراد الله تعالى

ظهور الخلق

ظهور الخلق والا لم يكن البهت لازما على الجبائي بل كان له ان يقول
الاصلح واجبا على الله تعالى اذا لم يجب تركه حفظا لاصلح اخر بوجه
بالنسبة الى شخص اخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه
واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم موته فلما حفظ هذه
الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله في نسله صلحاء كان الاصلح
لهم ايجاده فلو عاش الكافر فات الاصلح له ووجب حفظا لهذا كان
المراد بالاصلح ما هو بالنسبة الى الشخص على انه يلزم بهت الجبائي ح
على كلا التقديرين فانه لو امات صغيرا يلزم ترك الاصلح بالنسبة
الى الشخص في حق الله ولو امهله كبيرا يلزم ترك الاصلح كذلك في حقه
هذا وقد يقال يمكن الجواب بان الاصلح بحال العبد ان لا يقع عنه معصية
وان يكون في غاية العلم موصوفا بكل معصية وفوت كل علم يوجب
بهته وليس بشيء لان للعبد اختيارا تاما على صلاحهم حتى يجعلون
الارادة الشخصية غالبة على ارادة الله تعالى الخير فيخرج على الاصلح
تحت قدرته ثم اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان العنايات الالهية متعلقة
بنظام كل العالم من حيث الكل والمصالح الجزئية راجعة الى تلك المصلحة
الكلية فكل ما وقع لا بد من ان ينساق اليها وان كان بالنسبة الى الشخص
معين خلاف المصلح ويظهر ذلك ان المهندس اذا صور عمارة بالوهم
يلاحظ فيها وضعا للمجلس ومكانا للدهليز ومحلا للمتوضأ
وغيرها مستحسن كلها علينا في ذلك التصوير البق والنسب بالنسبة
الى مجموع العمارة من حيث المجموع وان كان البيت بالنسبة الى كل واحد
ان يكون مجالسا ووافقهم في هذا ارباب الكشف وقالوا لو كان وجه

البتة وانسب مما هو الواقع بالنسبة الى الكل من حيث الكل لكان هو الواقع
البتة اذ على تقدير عدم وقوعه لا يخ اما ان يكون معلوما له تعالى اولى والثانى
يستلزم الجهل تعالى عن ذلك والاول يستلزم العجز او البخل فانه لو كان
قادرا عليه ولم يوجده يكون بخلا تعالى عن ذلك ولو لم يكن قادرا عليه مع
امكانه يلزم العجز تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا دليل مبين وبرهان
متين ذكره الامام حجة الاسلام فى بعض مصنفاته وقد استحسنه بعض
الكابر الكشف كذا ذكره الشارح فى بعض رسائله فان قلت فعلى هذا يثبت
الوجوب عليه تعالى فى الجملة قلت هذا انما يدل على استحالة وقوع خلاف
الاصلح لا على الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع والوجوب عليه
كما لا يقال ان ايجاد الممتنع حرام عليه بل الوجوب والحرمة فرع القدرة على
الواجب والحرام على ما يصرح به الشارح وهذا القدر بالاختيار فلا انما فيه
بل هو محقق له فتأمل حيث قال والاصل فيها ان الله تعالى يجوز
ان يخلف اه قال الامام الرازى ان هذا القول فى غاية الفساد لان الوعيد
قسم من اقسام الخبر واذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب
على الله تعالى خطاء عظيم بل يقارب ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على
انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله فى الوعيد لاجل
ما قيل من ان الخلف فى الوعيد كرم فلم لا يجوز فى القصص والاخبار
لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب يفضى الى الطعن فى القرآن
وكل شريعة انتهى ويمكن ان يكون مراد الواحدى جواز الخلف بحسب
النظر الجليل فان عدم عقاب مرتكب الكبيرة خلف بحسب الظاهر واما عند
دقة النظر فلا خلف فيه بناء على تقييد العقاب بشروط معلومة من الادلة

المفصلة من الايات والاحاديث كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله ان
ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله عليه السلام التائب من الذنب كمن لا ذنب
له وغيرها ولا نسلم ان الكذب مذموم مطلقا ولو كان مستلزما للكرم
وهذا هو السر عند تعيب العرب الخلف فى الوعيد دون استلزام الكرم
فقط مع وجود الكذب فان قلت كون الخلف خلفا بحسب النظر
الجليل دون دقة النظر فيما عدا وعيده تعالى مما لا يعد العرب الخلف
فيه مدحا مع ما قلت هو من باب الكرم اذ الوعيد يشعر ان يعلقه بالمشية
وان لم يظهرها واما الوعيد على الكفر فلا انتفاء فيه اذ لا دليل على معرفة
ولذا لم يجوز الخلف ولو كان مستلزما للكرم وبهذا يظهر التطبيق بين
قوله تعالى ويمحو الله ما يشاء وبين قوله ما يبدل القول لدى
فالوعد حق العباد على الله اى كائن حقهم عليه تعالى يدل عليه قوله ادعونى
لهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا والا فلا حق للعباد على الله تعالى فانهم
لا يستحقون بعبادتهم ثوابا عند اهل الحق بل ان اثاب فبفضله وبهذا تأول
ما وقع فى الصحيحين من ان قال معاذ ما حق الله على العباد وما حق
العباد على الله تعالى ورسوله اعلم قال اما حق الله على العباد وما حق العباد
فهو ان لا يشركوا به احدا واما حق العباد على الله فهو ان لا يعذب من لا يشرك
به احدا ولا يلزم من هذا الحديث عفو الذنوب مطلقا حتى يكون دليلا
لمن قال انه لا يضر معصية مع الايمان كما لا ينفع طاعة مع الكفر اذ المراد
عدم التعذيب على التأبيد لما صح فى الاحاديث ان بعض العصاة يعذبون
ثم يخرجون الى الجنة وامثال هذا سهل على اولى الخبرة فى العلم من اهل

سنة والجماعة رضى الله عنهم

اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه
بالفعل وفي الاية المذكورة اه ويؤيده ما حكي عن القفال في تفسيره من
ان الاية تدل على ان اجزاء العمال لعباده سوى ما ذكره لكنه ليس فيها انه
تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا وقد يقول الوصل لعبده جزاء له ان
فعل ذلك كذا له في لا افعله قال الامام وهذا ضعيف لانه قد ثبت بسائر
الايات ان الله تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى فمن يعمل
سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ومن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومنهم من جعل قوله اللهم اشارة الى هذا الضعف ولا يخفى
ان تأويل الاية المذكورة بالاختيار للاستحقاق ممكن الا ان
تأويل الاية في الشرح سهل بناء على اتصال الجزاء الى المقابل يثبت
بسائر الايات ظاهرا وظاهر الاية المذكورة انما تدل على الاستحقاق
ويمكن ان يكون كلمة اللهم اشارة الى ان التأويل الاظهر تبادرا
الى الفهم فالفهم فائدة ينبغي ان لا يلاحظ العابد في طاعته وعبادته
استحقاقه للثواب ودفع العقاب لما نقل عن الامام الرازي من
ان المتكلمين اجمعوا على انه لا يصح العبادة لهذا لكنه محمول على ان لا
يلاحظ فيها الا الثواب ودفع العقاب واما اذا لاحظ الامتثال بامره تعالى
وضم اليه هذا ايضا فلا محذور والتفصيل ان للطاعة مراتب الاول
ان يلاحظ الثواب ودفع العقاب مع الامتثال وتسمى عبادة والثانية
ان لا يلاحظ الا شرف النفس بالتقرب اليه تعالى بامتثال امره تعالى وتسمى عبودة
والثالثة ان لا يلاحظ فيه الا الله تعالى وتسمى عبودية وهذا اعلى
مراتب وفي تقديم الادنى على الاعلى بعد الاشارة اليها نكتة خفية يمكن جوكدا

شوطا نزد

شوطا نزد كه دولت صوفي روكش نهند بوقت داند   على ان لا يجوز
شكرا اقل من القليل من نعمه رد على المعتزلة على تقدير التنزل ايضا
وتسليم كون الطاعات مخلوقة للعباد بناء على ان شكر المنعم واجب
عندهم عقلا وطاعة العباد لا يجوز شكرا اقل قليل من نعمه فضلا عن
ان يزيد عليها ما يستحق به الصواب   اي ان العلة الغائية علة
لفاعلية الفاعل لا لذاته ان العلة الغائية بمعنى الامر الباعث للفاعل
في فاعليته ثابتة في افعاله تعالى فانها على ما نقل عن الشيخ وصفه الشارح
في تعليقاته على شرح التجريد اعم من ان يكون من الامور الكائنة المترتبة
على الفعل او من الامور على سبيل التركيب فذات الواجب تعالى علة غائية
لمعلوله بهذا المعنى فالمراد بالعلة الغائية هو الامر الباعث للفاعل
المترتب على الفعل باعتقاد الفاعل كالجلوس للسرير مثلا وهو من حيث
انها مطلوبة للفاعل تسمى غرضا كما ان غرضا علة غائية من حيث
انه باعث للاجلة الاقدام على الفعل فهما متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار كما ان الفائدة والغاية كذلك فان المصلحة المترتبة على الفعل
من حيث انه ثمرته ونتيجته فائدة وتلك المصلحة من حيث انها على طرف
الفعل غاية   من ان ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء عطف المسبب
على السبب فان الانفعال عن العلة الغائية انما هو بتأثيرها في فاعلية
فيتكمل من حيث الفاعلية بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا   الاول
صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون
الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شأن والجهل قبيح اي لمن اتصف به اتضاع حال ولا نزاع في   ان هذا المعنى

للصفة

ثابت لا ينفيها كذا في شرح المواقف والثاني ملائمة الغرض و
منافرته فما وافقه كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن
حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال ما فيه
مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما
وان ناخذهما العقل اى يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع
ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه ويوافق لغرضهم
مفسدة لاوليائه تخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة
حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض
بالقياس الى شخصين كذا في شرح المواقف ان فعله مخلوق لله
تعالى كما هو مذهب الشيخ الاشعري وعدم حكم العقل بالاستقلال بالحسن
والقبح ط عليه وكذا يمنع حكم العقل بالاستقلال ما ذهب اليه بعض اصحابه
كامام الحرمين من ان الفعل يوجد بقدرة العبد وارادته على سبيل الايجاب
دون الاختيار وقد بينا فيما سبق انه يلزم على المعتزلة هذا ايضا فتذكر
وبالاجزاء انقسام الفرضي والوهمي هما كمان والسابع لام واحد
وهو المقابل للقسمة الخارجية المنقسمة الى القسمة بالقطع وهو القسمة
بالآلة النفاذة في المنقسم والقسمة بالكسر وهو ما يقابلها وقد يفرق بين الوهمية
والفرضية بان الاول ما يفرضه الوهم جزئيا والثاني ما يفرضه العقل
كليا والمراد بالفرض تجويز العقل كما قرر به في تعريف الكلي والجزئي
اى كل واحد من صفاته الحقيقية فرق قول المصنف صفاته واحدة بالذات
بهذا لئلا يتوهم من ظاهره ان الصفات متحدة بعضها مع بعض
او ان الصفات الاضافية كذلك وقد عرفت ان التحقيق ان استناد

القديم

القديم الى القادر جائز فان سبق القصد والاختيار عليه يجوز ان
بالذات لا بالزمان كما ذكره الآمدي واشار اليه الشارح في حدوث
العالم حيث المحال انما يوجد على الحال الذي يتعلق به ارادة الفاعل المختار
سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه ولكن لا محيص عن التسلسل
على هذا التقدير اى على تقدير استناد الصفات الى القادر ولا يخفى ان
اللازم اما توقف الشيء على نفسه الذي هو محصل الدور او الدور او التسلسل
ففي كلامه مسامحة ولا يخفى انه لا فرق في هذا بين تكثر الصفات ووحدتها
الا انه في صورة الوحدة يختار استنادها الى الموجب ولا يلزم الترجيح
بلا مرجح كما لا يخفى فان قلت يمكن ان يكون القدرة مثلا متكثرة مستندة
الى القادر ويسبق عليها قدرة واحدة مستندة الى الموجب قلت فلا احتياج
الى التكثر ويكون تلك القدرة الواحدة والتفصيل في القدماء منهم فالايثبت
مفصلا في الالهيات وبالجملة الكلام في هذه المسألة الى الاختصار
بالاليق والاحرى كما لا يخفى من توزيع الشارح لدليلها بقوله ولا يخفى
قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك حتى يكون عدم تناهي تعلقاتها
بالقوة لا بالفعل واورد عليه انه يلزم على ما ذكره ان يكون عدد التعلقات
ضعف عدد المقدورات الغير المتناهية بمعنى لا تقف لان القدرة
على ما ذكر تعلقت بطرفي الوجود والعدم في كل ممكن فتحقق المقدور
وجودا او عدما انما يكون بالارادة والقدرة فالمؤثر في الحقيقة هو
الارادة لان القدرة وتعلقها بطرفي الممكن على السواء واجيب
بان متعلق القدرة بمعنى صحة الفعل والترك انما هو في الممكن
لا وجوده وعدمه وان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية انما هو

ذات الممكن لا وجوده وعدمه وان الفاعل المؤثر في الافعال الاختيارية
انما هو ذات القادر لا قدرته وارادته كما ان المؤثر في الافعال الا
الايجابية ذات الموجب لا صفة من صفاته هذا ولا يخفى ان المراد
من تأثير القدرة تأثير الذات بسبب القدرة وكيف يتوهم ان القدرة
مؤثرة حقيقة فيرد على الشارح انه لو كان تعلق القدرة بالمعنى الذي
ذكره لا بمعنى تأثيرها واخراجها المقدور من العدم الى الوجود لا يستقيم
قولهم ان القدرة مؤثرة والارادة مخصصة فتأمل   ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن دليل للحصر المستفاد من قوله وله الزيادة والنقصان
في مخلوقاته اذ يعلم منه انهما ليسا لغيره على تقديم الخبر ويكون النشر
على غير ترتيب اللف ويمكن ان يكون دليلا لظاهره ويكون نشرا على
ترتيب اللف فافهم   وهم اجسام لطيفة قادرة على التشكلات بالا
ما الاشكال المختلفة لا يذكرون ولا يؤنثون زاد القيد الاخير لئلا ينتقض
التعريف بالجن والشيطان فانهما وان كانت اجساما لطيفة قادرة
على التشكلات بالاشكال المختلفة على ما هو المشهور الا انها توصف
بالتذكير والتأنيث وهذا التعريف هو ما ذهب اليه اكثر المسلمين مستدلين
بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وعند الفلاسفة الملائكة عقول
مجردة مخالفة للنفوس الناطقة بالحقيقة وذهب طائفة من النصارى
الى انها النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان
ذو واجنحة متعددة متفاوتة بتفاوت ما لهم من المراتب
ينزلون بها ويعرجون او يسرعون بها او بكلهم فينصرفون فيه على ما
امرهم كذا في تفسير البيضاوي   فكل منهم مقام معلوم في المعرفة

والقرب

والقرب والانتهار بامر من اوامره فمنهم المستغرقون في المعرفة والذكر
عن الاشتغال كما قال الله يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم
العليون والمقربون ومنهم من يدبرون الامر من السماء الى الارض على
ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون وهم المدبرات امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية وفيما صدر
عنهم في قصة خلق ادم من قولهم اتجعل فيها الاية لم يكن على سبيل الاعتراض
اه اشارة الى دفع ما توهم من عدم عصمتهم بوجوه مستنبطة من
هذه الاية من الاعتراض عليه تعالى ومن غيبة بني ادم بنسبة الفساد
والسفك اليهم ومن الزعم بالغيب ومن تزكية النفس والعجب وتفصيل
الدفع على ما ذكره البيضاوي في تفسيره ان قولهم اتجعل فيها من
يفسد ويسفك الدماء تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض واصلاحها
من يفسد فيها او يستخلف مكان اهل الطاعة اهل المعصية واستكشاف
عما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت تلك المفاسد والغتها واستخبار
عما يرشدهم ويزيح شبهتهم كسؤال المتعلم معلمه عما يختلج في صدره
وليس باعتراض على الله تعالى ولا طعن في بني ادم على وجه الغيبة
فانهم اعلى من ان يظن بهم ذلك لقوله تعالى بل عباد مكرمون
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وانما عرفوا ذلك باخبار
من الله او تلق من اللوح او استنباط عما ركز في عقولهم ان العصمة
من خواصهم او قياس لاحد الثقلين على الآخر وقوله تعالى ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك حال مقررة لجهة الاشكال كقولك اتحسن الى
اعدائك وانا الصديق المحتاج والمقصود منه الاستفسار عما رجحهم

قوله وفيما صدر

مع ما يتوهم منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف ولا للتعجب
والتأثر وكانهم علموا ان المجعول خليفة ذو ثلث قوى عليها
مدار امره شهوية وغضبية يؤديان به الى الفساد وسفك الدماء
وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة ونظروا اليها مفردة وقالوا
با الحكمة في الاستخلاف وهو باعتبار تينك القوتين لا تقتضي الحكمة
ايجاده فضلا عن استخلافه واما باعتبار القوة العقلية فنحن
نقيم بما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد وغفلوا عن
فضيلة كل واحد من القوتين اذا صارت مهذبة مطواعة للعقل
ومتمرنة على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف
ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد كالاحاطة بالجزئيات
واستنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة الى
الى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف واليه اشار تعالى اجمالا بقوله
اني اعلم ما لا تعلمون انتهى كلامه . واما ابليس فجواب للاستدلال
على عدم عصمتهم بعصيان ابليس بترك السجود مع انه منهم بدليل
استثنائه منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم الا ابليس وبدليل
تناول الامر اليه في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا والدليل على تناوله
الذم بترك السجود لما في قوله ما منعك ان لا تسجد وتقريره ان
ابليس كان من الجن وما قيل من ان طائفة من الملائكة تسمى بالجن و
وكان منهم يأباه ظاهر الاية وصحة الاستثناء وتناول الامر للتغليب واعلم
انه لا قاطع في هذا البحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة ظرفية ظنية وان الخوض
لا يعنى في مثله من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين من الحق ثبتنا كذا

في شرح المواقف والقران كلام الله تعالى غير مخلوق ان اريد به
المعنى النفسي فقدسه كونه مخلوقا بمعنى كونه قديما كسائر صفاته تعالى
وان اريد به الالفاظ والنظم المتلو فقد خلقه بمعنى عدم دخل احد
سوى الله فيه لا بطريق الخلق ولا بطريق الكسب وعلى هذه الاخلية
يحمل ما اوتى من قوله ثم من قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم فلا تكفير
بالقول بخلق الالفاظ والحروف بمعنى حدوثها وكذا لا تكفير في
عدم اثبات صفة وراء العلم مسمى بالكلام النفسي نعم على ما اول به
المصنف كلام الاشعري يصدق عدم الخلق بمعنى كونه قديما على القران
بكلا معنييه على ما سيظهر فالحنابلة ذهبوا اه فقد قالوا بحجة
القياس الاول ومنعوا كبرى قياس الثاني في مقام النقض من شبهة
تدفع نتيجتي القياس المذكورين قلت ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب
والمجلد وصانع الغلاف لا يلزم عليهم التزام هذا القول لو قالوا ان
الجسم الذي هو مصحف مجلد في الغلاف مخلوق في الازل بارادته تعالى
وان كان هذا باطلا فتأمل وقيل انهم منعوا اه كأنه اشار بقوله
وقيل الى ضعف هذا التوجيه بناء على ان يقع الحدوث من الحنابلة في
مقام النقض من تدافع النتيجتين فلا ينفع منع الاطلاق اللفظ
الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب فلا يكون واحدا من
القياسين مقدوحا فيه كما لا يخفى اشنع من المخالفة للدليل اي
الدليل الدال على نفي قيام الحوادث بذاته تعالى انما نزاعهم في
اثبات الكلام النفسي وعدمه الكلام النفسي الذي فهمه اكثر الاصحاب
من قول الشيخ الاشعري الكلام هو النفسي انما هو مدلول الكلام اللفظي
المعنى

من النسبة والمفردات جميعا ولما كان الكلام انما يكون كلاما باعتبار
اشتماله على النسبة لانها جزء الاخير له وهو المقصود بالافادة ويتصف
بصفات الكلام من الاخبارية والانشائية والصدق والكذب وغيرهما
شاع اطلاق الكلام على النسبة كما شاع اطلاق القضية على النسبة الحكمية
فالكلام النفسي على ما يفهم من مختصر ابن الحاجب وشرح للمصنف النسبة
بين مفردين انشائية او اخبارية من حيث يغاير الكلام اللفظي من حيث
يستفاد منه وبهذا كان قائما بنفس المتكلم دون السامع واعلم انهم اختلفوا
في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور الخارجية او للصور الذهنية فالكلام
النفسي اذا كان يغاير الكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجا لم يكن الا الصورة
العلمية في الاخباري واما في الانشائي فتحقق نسبة في الكلام غير الصورة
العلمية ظ فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية بين الضرب والمخاطب
فالاول قائم بنفسه بذات المتكلم والثاني الجموع طرفيه وقد بين فيما سبق
في الشرح ان الطلب غير الارادة واما تحقق نسبة بين زيد وقائم على
ما يدل عبارة المصنف في شرح المختصر مغايرة للنسبة القائمة بزيد
وقائم المتحققة في الواقع وكذا النسبة الذهنية التي هي قائم بنفسها
بنفس المتكلم فالظاهر انه غير واقع بل الحق انها هي الصورة العلمية
للنسبة الخارجية من حيث يغاير الكلام من حيث انها في الواقع نسبة
خارجية ومن انها صورة يعتبر مطابقتها لها علم بها ومن حيث يغاير
بالكلام اللفظي كلام النفسي فمغايرتها العلم بالاعتبار لا بالذات ولو كان
تلك النسبة في الخبر عبارة عن الاخبار فيها على الظاهر والاخبار
نسبة قائمة بنفسه بنفس المخبر لا بصورية كالطلب القائم بنفسه بنفس

الطلب ظاهر

الطلب ظاهر كونها مغايرة للعلم التصديقي اذ كثيرا ما يخبر الشخص عما لا يصدق به
وكذا كونها مغايرة تصور النسبة اي الاخبار غير تصور النسبة الخبرية
وهو ظاهر وح كون قولهم يغاير الكلام اللفظي كلام النفسي مغايرتها للعلم بالاعتبار
لا بالذات ولو كانت تلك النسبة في الخبر عبارة عن الاخبار فيها على الظاهر
والاخبار نسبة قائمة بنفسه بنفس المخبر لا بصورية كالطلب القائم
بنفسه بنفس الطالب ظاهر كونها مغايرة للعلم التصديقي اذ كثيرا ما يخبر
الشخص عما لا يصدقه وكذا كونها مغايرة تصور النسبة او الاخبار غير
تصور النسبة الخبرية وظاهر كون قولهم يغاير الكلام اللفظي اعتبارا ان الكلام
اللفظي يدل عليه دلالة الترجمة كالطلب فان لفظ اضرب ليس موضوعا
لطلب الضرب فان مفهومه مركب تام وطلب الضرب تقليدي فدلالته عليه
الترجمة وهو ظاهر ولذا ان الاخبار وان كان موجودا بنفسه في الذهن مخصوص صح
لا بصورته لكن يقتضي تصور الطرفين وح كان المراد من قوله نسبة بين معلومين
ان لها تعلقا بهما وليس الطرفان هما المفردان بل هما المخبر والخبر والمخبر كما كان
الطرفان في الطلب هو الطالب والمطلوب دون الضرب والمخاطب واورد
على هذا التوجيه انه لا يفهم من الاخبار الا ايجاد الكلام واظهاره فيرجع
الى مقولة الفعل فلم يكن ازليا والحاصل ان تحقق نسبة في زيد قائم
مغاير لمفهوم الاخبار عن قيام زيد وللنسبة التي بين زيد وقائم في الواقع
والصورة العلمية الحاصلة ههنا القائمة بنفسها بنفس المتكلم اي الصورة
التصديقية والتصورية اي لا دليل عليه بل الوجدان يكذبه ولذا قال
الطوسي في تجريده والنفسي غير معقول فالحق توجيه ما ذكره الا نزوح
بالوجهين المذكورين هذا كما اخذ مما ذكره بعض المحققين من المتأخرين

في تعليقاته على شرح المختصر والذي يخطر بالبال ان الكلام النفسي
هو مبدأ ايجاد الكلام واظهاره وهو المعنى الذي يجده الشخص من نفسه
ان اراد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر قبل التلفظ ثم يعبر عنه بشيء
وذلك المعنى هو الكلام النفسي وما يعبر به هو الكلام اللفظي وهو سنة الله
امر واحد يصير احد الاقسام بحسب التعلق وذلك [illegible] على قياس ما قاله
الماتريدي من ان التكوين امر واحد يصير التخليق بخصوصه والترزيق
والاحياء والاماتة وغيرها بحسب التعلقات والفرق بينه وبين العلم
انه لا بد ان يكون مع قصد الخطاب اما مع نفسه او مع غيره بخلاف العلم
فانه لا بد فيه قصد خطاب ولو كان لصار كلاما نفسيا فتأمل فيه
فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة هذا
يدل على منع الصغرى القياس الثاني باعتبار منع الترتيب بخلاف ما ذهب
اليه الاصحاب فانه يدل على منعها باعتبار التركيب من الحروف وقيل عليه انه
لا نفع للاشعري في الاجهاد الى الكلام النفسي الا ازدياد المؤنة لان
الدافع المذكور في منع القياس باق ح بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان
الواجب عليه على ما ذكره ان يمنع كبرى القياس الثاني لا الصغرى كالحنابلة
نعم لو لم يقل الشيخ بالكلام النفسي في مقام الاختصاص لكان له وجه واما الالزام
امره هو ايسر ولا يندفع ومع ذلك هو في نفسه محل تردد ويجب الاستدلال
عليه والخصم يستدل على نفيه فلا بد له من مثله انتهى اقول انما كان الواجب
على الشيخ منع الكبرى لا الصغرى على ما ذهب اليه المص لان صغراه ممنوعة
باثبات الكلام النفسي فيبقى الدافع بالقياس الى الكلام اللفظي فيجب
منع الكبرى بان يقال لا نم ان كل مركب من الحروف المترتبة حادث فان كلامه

بحيث يباينه

نعم لو بهار

تعالى من جنس

تعالى من جنس الحروف ومع ذلك ليس بحادث لان الترتيب والتعاقب
انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة واما اذا لم يثبت الكلام النفسي
فالصغرى يكون ممنوعة بالنظر الى الكلام اللفظي باعتبار نفي الترتيب
فيه تعالى ولا يخفى ما فيه على ما ذهب اليه كما يكون ممنوعة بالنظر الى الكلام
النفسي كذلك يكون ممنوعة بالنسبة الى الكلام اللفظي فان الكلام اللفظي
وان كان من جنس الحروف الا ان الترتيب والتعاقب فيه لا يكون الا في
التلفظ لمساعدة الالة هذا نعم يحتمل افادة المؤنة بحاله فتأمل
والادلة الدالة على الحدوث كالتأليف والتنظيم من الكلمات متناسبة
المعنى متناسقة الدلالة والانزال والتنزيل فانه يوجب الانتقال من
مكان عال الى سافل والمكان حادث والعربية فانه يوجب كونه من موضوعات
العرب وموضوعاتها وكونه فصيحا فانه يوجب ان يكون كثير الاستعمال
والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا
فانه حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزا فانه يجدد بالنسبة الى
المتحدى فيكون محله ايضا حادثا وكونه ليس بمجتمع الاجزاء بل جزء
منه منقض وجزء آخر مسبوق بالمنقضي ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما
يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات حقيقية واعتبارات
فتأمل يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة اه قال
بعض الافاضل للشيخ ان يمنع كونها في انفسها سيالة لجواز ان يكون
عروض السيلان اياها لعدم مساعدة الالة في التلفظ ووقفه واحدة
في ضيق الحدقة الغير المساعدة حذقته الابصار اشياء كثيرة دفعة
وهذا بخلاف الحركة فانها في نفسها سيالة وغير قارة هذا ولا يخفى

ان تتصل لفظا من جنس الحروف والاصوات لا يكون بسماله ولا يكون مركبا
من اجزاء متعاقبة ويكون امرا واحدا قائما بذاته تعالى مستغنيا اى الكلمات
الكلمات والالفاظ المختلفة المركبة من الاجزاء المتعاقبة باعتبار دنا
يتعلق به من التلفظ متعسر فان تم بيتم ما ذهب اليه المص والا فلا
ولو تم ما ذهب اليه المص امكن تصحيح مذهب الحنابلة به كما لا يخفى قوله
وهذه الصفة قديمة اى صفة التكلم القائم بذاته تعالى قديمة ومعنى
كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به وهى الصفة التى بها يؤلف الله
تعالى تلك الكلمات فى علمه الازلى وهذه الصفة مغايرة لصفة العلم فان
كلمات غيره تعالى وتعلق علمه تعالى بها ولم يتعلق بها تلك الصفة وكلامه
تعالى هو الكلمات التى هى مؤلفة له تعالى بذاته فى علمه القديم بغير واسطة
فيكون ايض قائما بذاته تعالى لان الشيء باعتبار الوجود العلمي له تعالى
يكون عين علمه تعالى به الفرق بينها وبين ديوان الحافظ مثلا مع انه ايض
موجود فى علمه الازلى ان وجودها مرتبة فى علمه الازلى تتعلق صفة التكلم
دون ديوان الحافظ فان وجوده فيه يتعلق صفة العلم فقط فانه تعالى
لما علم انه سيوجد حافظ بنشاء ديوانا فى علمه الازلى كسائر الممكنات
وهذا الكلام الازلى خطاب متوجه الى مخاطب مقدر ولما كان علمه تعالى
واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا
على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات
ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب
موجود فى الازل فيكون المضى والحضور والاستقبال فيه بالنسبة
الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال فى ورود بعضها بصيغة

الماضى

الماضى وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال كذا
ذكره الشارح فى الرسالة الجديدة وقال فيها وهذا الذى ذكرناه ليس مما
ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا الحنابلة ومن تجد حذوهم
مثل صاحب المواقف من كلامه الاصوات والحروف او ما يشتمل الاصوات
والحروف والمعانى ولا ما هو المشهور من الاشعرى من ان كلامه معنى قائم للفظ
بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعرى كما يظهر بالتامل الصادق عند افاده
فان قلت ان الكلام النفسى له تعالى ان كان عبارة عن علمه تعالى بتلك الكلمة
المؤلفة المعلومة له تعالى لم يكن صفة له تعالى كما ان الحوادث المعلومة
ليس صفات له تعالى قلت هو عبارة عن الكلمات المؤلفة المعلومة له تعالى له تعالى
باعتبار وجودها العلمي وهو بذلك الاعتبار وان كان عين علمه الازلى
الا انه غيره بالاعتبار وهو كاف لكون التحقيق المذكور غير ما ذهب
اليه الفلاسفة فان قلت ان الصفة المصدرة لترتيب الكلمات اى من
الصفات المعلومة الثبوتية او صفة اخرى فيزيد الصفات قلت يمكن
اختيار الشق الثانى ولا يزيد الصفات بناء على ان الكلام راجع الى العلم
ومتحد معه بالذات والحق اختيار الشق الاول وتكون تلك
الصفة القدرة اذ لا احتياج الى صفة اخرى لترتيب الكلمات فى علمه تعالى
ويكون اثبات صفة الكلام كونه مغايرا للعلم بالاعتبار ومقصود الشارح
اثبات كلامه تعالى بحيث لا يلزم منه لشىء مما لزم على غيره فلا يقدح فى توجيهه
اتحاده مع العلم بالذات بل ينافى هذا التوجيه ايض ما هو القول بعينية الصفات
فانه رحمه الله صرح فى الرسالة الجديدة مع انه قال فيها بعينية الصفات
مع الذات وبما ذكرنا يندفع ما اورد عليه من اطلاق التكلم

عليه تعالى على ما ذهب اليه اطلاق المشتق بدون قيام مبدا الاشتقاق
وبهذا صار يشنع الاشاعرة على المعتزلة وذلك لان الكلمات المؤلفة
لم يعلم تعالى وان كان علمه بها قائما به واذ جعل المتكلم مشتقا من
التكلم وهو بمعنى الصفة التي كانت مصدرا لتأليف الكلمات يرجع الى
صفة القدرة وكانت داخلة تحتها هذا واما ما قيل من ان العقل بان
كلامه تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي يستلزم جواز
الاشتباه في الوجود العلمي وهو يستلزم عدم تناهيها بحسب الوجود
العلمي وقد ازيح الشبهة فيما سبق ان علمه تعالى اجمالي فلا يلزم وجود
ما لا نهاية في علمه تعالى فقد اجاب عنه بعض الافاضل بان كون تلك
الكلمات مرتبة في علمه تعالى يجوز ان يكون باعتبار ظهورها ووجودها
في الخارج بمعنى انها في الوجود العلمي بحيث لو وجدت في الخارج لكان
بعضها متقدما على بعض كما ان سائر الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها
كذلك كما اشار اليه الشارح بقوله ولما كان علمه واحدا محيطا بجميع المعلومات
كلامه ايضا داخل مشتمل على اقسامه فان قلت على ما ذكره الشارح يكون كذلك
ازلية الكلام النفسي باعتبار الوجود العلمي وكذا السماء والنفوس
والارض النفسي فلا اختصاص لها بالكلام قلت لا كذلك في ازلية جميع
الممكنات بحسب الوجود العلمي وفي اتحادها بحسب هذا الوجود مع العلم
الذي هو صفة واحدة بسيطة كما ذكره الشارح الا انها امتيازا وكونها
صورة لتلك الكلمات من حيث تعلق الصفة المصدرة لتأليفها في العلم
كلام النفسي باعتبار كونها صورة لسائر الممكنات علم بها ولا دخل لتلك
الصفات في هذا الاعتبار ولهذا لا يسمى كلاما نفسيا وان صار نفسيا

بل وصورا

بل وجودا علميا وما اورد من ان المعتزلة لم ينازعوا في ازلية جميع
الحوادث باعتبار وجودها في ذاته تعالى ولا يصلح ذلك للنزاع بجواز
ان الزام لو كان المعتزلة ينازعوا في ازلية شيء من الحوادث بحسب
وجودها في علمه تعالى بل ارادوا انهم ينازعوا في ازلية تلك الكلمات
في علمه بحسب تعلق تلك الصفة المذكورة فانها عندهم في علمه تعالى
كسائر الكلمات ولذا لا يسمون الكلام النفسي فتأمل في هذا المقام فانه
من مداحض الاقدام … وليس كلام الامام رحمه الله تعالى بنفسه
من عندو الحظر فان قلت يفهم منه ان كلام غيره رحمه الله تعالى بواسطة
وهذا مبني على كون العلم انفعاليا تابعا للمعلوم وليس كذلك بل
هو فعلي وسبب للمعلوم كما هو مذهب الاشاعرة وصرح به الشارح
في الرسالة الجديدة قلت سببية العلم وفعليته لا ينافي كونه تابعا
للمعلوم فان العلم من حيث انه حكاية عن المعلوم لا يكون له اقتضاء
لوجود المعلوم ومدخلية فيه لكنه من حيث انه يصير وسيلة الى
اصدار الفعل وارادته يكون له السببية ومدخلية في وجوده فكونه
تابعا لنفس المعلوم لا ينافي كونها سببا له وقد سبق نقل ذلك عن السيد
المحققين قدس سره وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من
ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وذلك لان
كلامه هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة التكلم والعلم
مع المعلوم متحدان بالحقيقة على القول بان الحاصل ماهيات الاشياء
ايضا ومعنى الاتحاد بالذات والاختلاف بالاعتبار انه لو جرد ما في
الخارج الذهن عن العوارض الذهنية والاعتبار الحاصل لكان متحدا مع ما في

فالاعتبار داخل في ماهية العلم على ما سبق فيرد عليه ما يرد على ما
هو في كلام سعد جلبي الاشاعرة قلت كون الكلام اللفظي كلاما له تعالى
باعتبار انه وجود خارجي لما هو كلامه وصفته اقوى من اطلاق الكلام
عليه باعتبار انه دال على ما هو كلامه فتأمل فيه فان المتحدى به
يكون كلام الله تعالى الا ان التحدي باعتبار وجوده الخارجي
يكون كانكار محشي ما بين اوراق ديوان حافظ كلام الحافظ ومعنى هذا
الانكار ان ما بين هذه الاوراق ليست هي الكلمات التي رتبها الحافظ
في خياله باعتبار وجودها الخارجي وهذا كذب فيكون معنى انكار
كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انه ليست الكلمات التي رتبها
الله تعالى في علمه الازلي بصفة التكلم موجودة بالوجود الخارجي وهذا
كفر ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات فان قلت
وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة تفهيمه فاذا لم يمكن ان يتعقل و
يتصور ويفهم فلا يتصور وضع اسم بازائه الا عند من جوز تعقل ذاته
فانه ح يمكن ان يكون له اسم بازائه فالجواب ما ذكره سيد المحققين قدس
سره في شرح المواقف من ان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف
عليه لجواز تصور ذاته بوجه من وجوهه ويوضع لخصوصيته ويقصد
تفهيمها باعتبار ما لا يكتنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا
عن مفهوم الاسم كما مر من ان لفظة الله تعالى اسم علم له موضوع لذاته
من غير اعتبار معنى فيه انتهى قلت وذهب الامام الغزالي الى اشارة
الى ان المص لم يسوق المذاهب لترك مذهب الغزالي بخلاف التسمية
تصرف في المسمى فلا يجوز بدون التوقيف كما في لفظة الله يدل عليه

قوله ويشكل

قوله ويشكل بلفظ خداي وتنكري واشباههما في سائر اللغات على ان
يكون المراد سائر اللغات ما عدا العربية في مثل الاعلام الموضوعة ويمكن
ان يكون المراد ان التسمية لا يجوز مطلقا ولفظة الله ليس علما بل
هو بمعنى المعبود اذ هو مأخوذ من الالوهية ويدل عليه قوله فانه تصرف
في المسمى والولاية عليه الا للاله فتأمل والمعاد هو مصدر او
مكان وحقيقة العود توجه الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود
بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة
بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني
المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه
من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الالات والتبرؤ عما ابتليت
به من الظلمات كذا في شرح المقاصد وتوجيهه بتمثيله ما يراه الفلاسفة
معادا انما يتم على مذهب القائلين بان الارواح موجودة قبل حدوث الابدان
وهو الحق ويدل عليه قوله تعالى ارجعي الى ربك لا على مذهب القائلين بان
الارواح موجودة بحدوث الابدان مع انهم ايضا قائلون ببقاء الارواح
بعد المفارقة وتلذذها وابتهاجها بوجدانها متصفة بالكمالات وتألمها
وتحسرها بتحسرها على فوت الكمالات وهذا هو المعاد الروحاني الذي
اثبته الفلاسفة وبعض المحققين من اهل الكلام الا انه لا يجب الاعتقاد
ولا يكفر منكره ولا يصار من اهل البدع ومن ثمة لم يدرج في المسائل
الكلامية بحيث لا يقبل التأويل حتى يصير معلوما بالضرورة كونه
من الدين القويم والصراط المستقيم حتى اذا ادى تأويلها بالامور الراجعة
الى النفوس الناطقة فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين

اولم ير الانسان الهمزة للانكار والتعجب والواو للعطف على جملة
مقدرة اي لم يتفكر ولم يعلم الانسان يقينا انا خلقناه من نطفة فاذا
هو خصيم مبين وفيه تقبيح بليغ للانكارهم الحشر حيث عجب الله تعالى منه
وجعله الله تعالى افراطه الخصوصة من اوزان المبالغة ومنافات
لاعترافهم بالقدرة على ما هو اشد من الايجادات الخاصة بعنوان انكارهم الحشر
مستلزما المنافاة فاحشة بين انكارهم القدرة على ما هو اهون وهو احياء
الانسان مرة ثانية ولو كان من اجزاء بالية وعظام رميمة وبين اعترافهم
بالقدرة على ما هو اشق واصعب وهو الايجاد والاحداث من كتم العدم
كما قال الله تعالى ولم يك شيئا ويقابله للنعمة التي لا مزيد عليها وهي خلقه
من اخس شيء وامهنه وهو النطفة حال كونه شريفا كما قال الله ولقد
كرمنا بني ادم ثم ربا للعقوق والتكذيب وضرب لنا مثلا اي امرا عجيبا وهو
نفي القدرة على احياء الموتى وتشبيهه بخلقه بوصفه بالعجز عما عجزوا عنه
من احياء الموتى ونسي خلقه اي خلقناه اياه اي ترك التفكر في بدء خلقه
ليدل ذلك التفكر على البعث فانه لا فرق بين بدء الخلق وبين البعث في
كل منهما احياء سواء جاحدوا وانما فسر النسيان بترك التفكر اشارة الى ان
النسيان ليس بمعناه الحقيقي اذ لو كان بمعنى الحقيقي لكان الناسي معذورا
بل انما هو بمعنى ترك التفكر عنادا وانما عبر عنه بالنسيان لانه ترك كترك
الناسي نسيانا كليا وقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم استئناف
لبيان المثل وفي الكشاف فان قلت لم سمي قوله تعالى قال من يحيي العظام
وهي رميم مثلا قلت لما دل عليه من قصة عجيبة شبيهة بالمثل وهو انكار
قدرة الله تعالى على احياء الموتى او لما فيه من التشبيه لان ما انكر من

فقبيل ما يوصف

فقبيل ما يوصف الله تعالى بالقدرة عليه في نفس الامر فاذا قيل من يحيي
العظام على طريق الانكار لان يكون ذلك مما يوصف الله تعالى بكونه
قادرا عليه كان تعجيزا لله تعالى وتشبيها بخلقه في انهم غير موصوفين
بالقدرة عليه انتهى كلامه قل يحييها الذي انشأها اول مرة فان قدرته
كما كانت لامتناع التغير فيه والمادة باقية على حالها في القابلية اللازمة
لذاتها قال بعض الفضلاء على حاشيته على البيضاوي نقل ان ابا نصر
الفارابي المشهور بالمعلم الثاني اذا قرئ هذه الاية الكريمة كان يقول ليت
هذا العالم الرباني يعني المعلم الاول ارسطو وقف على هذا القياس الجلي
حتى اعلم ما يقول فيه وهو بكل خلق عليم يعلم تفاصيل المخلوقات وكيفية
خلقها ويعلم اجزاء الاشخاص اصولها وفصولها ومواقعها ويعلم طريق
تمييزها وضم بعضها الى بعض على النمط السابق واعادة الاعراض والقوى
التي كانت فيها او احداث مثلها كذا في تفسير البيضاوي وفيه اشارة الى
دفع شبهة المنكرين المعاندين للمعاد الجسماني والى المذهبين فيه كما
لا يخفى على المتأمل واستمرار وجوده في وقت اخر على ذلك او بعد
علم ان الموجود واحد لان الوقت ليس من المشخصات فانا قاطعون
بان زيدا الموجود في هذا الان هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من
زعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة وما يقال من انا نعلم بالضرورة
ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه في الزمان
السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وقد حكي
انه وقع هذا البحث بابي علي مع احد تلاميذه وكان مصرا على التغاير
بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي

ان كان الامر على ما توهم فلا يلزم منه الجواب لان غير من كان بياضك
وانت ايضا غير من كان تيا صيقا فبهت الملحد وعلم الحق واعترف
بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات وظهر
من هذا ايضا بطلان ما استدل به على امتناع اعادة المعدوم بانه
لو جاز اعادة المعدوم لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان
عليه في وقت ويلزم التسلسل في الزمان فان هذا مبني على كون الوقت من
المشخصات على ما يدل عليه تفصيل كلام الحاشية لهذا الكلام حيث قال
يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادته بوقته
الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير
الموجود بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء
مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا
رفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث كان الشيء الواحد مبتدأ
من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب
العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد
في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد ولما اشرنا اليه من لزوم كونه
مبتدأ من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة
بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء
من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالغلبة والتعدية بان هذا
في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته
لما ذكرنا ويتسلسل انتهى   ولكن ب يجيء في الحدوث اه اي يكون موافقا
ومشاركا له في جميع العوارض واللواحق التي يمكن اشتراكهما فيه

وذكر المثل

وذكر المثل المستأنف لزيادة التوضيح واظهار عدم الفرق بينه
وبين المعاد المفروض في اشتراكهما اه حتى يظهر بطلان كون ب منسوبا
الى أ ويكون مثل ج في الحدوث والاستناد والامداد هذا الدليل
على عدم انحفاظ وحدة الذات كما لا يخفى على المتأمل وسيظهر عن قريب
ان شاء الله تعالى   فهو نفس هذه الشبهة واحد المطلوبين في بيان نفسه
هذا مبني ان ابن سينا لما ادعى البديهة في اصل الدعوى لم يبال
باجراء الكلام في مقام التنبيه على طريق المانع فان قلت لعل كونه منسوبا
الى ب دون ج مستند الى تشخصهما المتغايرين لتخالفهما بالعدد
على ما ذكره اجيب عنه بانا ننقل الكلام الى التشخصات بانه لم كان
تشخص ب على تشخص الاول تشخص ج   واذا كان المحمول الاثنان
هما الوجود السابق والوجود اللاحق او الوجودان والعدم والاول
اظهر بالنسبة الى المقام اذ المقصود اثبات التغاير بين الوجود
السابق والموجود اللاحق ويشير الى الثاني قول الشارح في تعليقاته
على الشرح الجديد حيث قال فيها لبيان محصل هذا الدليل ان العدم
عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم
شيئا واحدا لعدم انحفاظ الذات حال العدم فامتياز المعاد عن
المستأنف المفروض واختصاصه بصحة الاعادة ان كان لكونه ثابتا
من حيث الذات حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا ثبوت له وان كان
لكونه معروض الوجود اولا فهو عين الشبهة التي وقع النظر في امكانها
وذلك الوجود مستور عند فقد الاثنين ولانه يوجب الاثنينية الصرفة
انتهى واعلم انه لابد في هذا الدليل على امتناع العود بامتناع الحكم

مع المعدوم بصحة العود بناء على ان المعدوم لا هوية له كما قرره
المتأخرون اذ يورد عليه وجوه من الايراد الاول المعارضة بانه لو امتنع
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية
ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه فلا يصح الحكم عليه الثاني النقض
بان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود
لو تم لدل على ان المعدوم في الخارج لا يصح عليه حكم من العقل اصلا مع
انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صحيحة مطابقة لما في نفس
الامر كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد وغير ذلك الثالث المنع
بانا لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن
لكونه لا هوية له يتصورها العقل ليحكم عليه ولا يستلزم ذلك امتناع
العود لجواز وقوعها بتأثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور
ويحكم عليه بشيء من الاحكام وايضا قال الشارح في هذا البحث للقائل
ان يقول لو تم هذا البرهان لزم ان لا يوجد المعدوم لصحة الحكم عليه
بصحة الايجاد الاخرى فالحق ما ذكره الشارح من محصل الدليل وحاصله
ان نسبة المعاد الى الحادث الذي فرض انه معاد ليس اولى من نسبتها
الى المبتدء المفروض بمعنى انه ليس الحكم بانه الذي كان اولى من الحكم بان
هذا المستأنف هو الذي كان لان الحكم بانه هو الذي كان انما يصح اذا
وحدة الذات ولم ينتف وليس كذلك لان العدم فقدان الذات بل الحق
ان يقال كما لم يصح الحكم على المستأنف بانه هو الذي كان لم يصح الحكم
على الحادث بانه هو الذي كان بناء على عدم انحفاظ وحدة الذات
وحديث المثل المستأنف انما هو للتوضيح ليظهر ان الحادث المفروض

كونه معادا

كونه معادا اولا يكون واحد منهما معادا ولما بطل الاول تعين
الثاني فيلزم انه اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان فان اعادة المع
كالطفرة في الزمان وكما ان تعلق جسم بمكان بعد تعلقه بمكان اخر
من دون ان يحصل تعلقه بالامكنة التي بينهما محال بالبديهة كذلك تعلق الشيء
بزمان بعد تعلقه بزمان اخر سابق من غير ان يحصل تعلقه بزمان الذي
بين الزمانين محال وقوله من غير ان يحصل تعلقه بالزمان الذي بين الزمانين
اشارة الى انه لو حصل له تعلق بالزمان الذي بين الزمانين اما باستمرار
وجوده او ذاته على ما هو رأي المعتزلة لم يكن في ذلك التعلق استحالة
فتأمل فيه فان استمرار موجودا او ذاتا ثابتة واحدة استمرار
الوجود اشارة الى كون الذات محفوظة من حيث الوجود واستمرار الوجود
الثبوت اشارة الى انحفاظها من حيث الذات كما هو رأي المعتزلة
مع اتحادهما مع الصورة الموجودة الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنه
اي بعد التجريد عن العوارض الذهنية يكون عين الشخص الخارجي وليس
المراد انه بعد التجريد يكون عين المتشخص الخارجي لوجود خواص عن المتشخصات
الخارجية بحيث لا يبقى الا الماهية المجردة حتى يندفع به ما اعترض
به لبعض المتأخرين في تعليقاته على التجريد من انه يكون الموجود في الذهن
متشخصا ذهنيا محفوفا بعوارض يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجي
لا ينفع كون المتشخص محفوظا في الذهن موجودا فيه محفوفا بتلك العوارض
فان هذا مبني على ان المراد بالذهن هو النفس المجرد وليس كذلك بل المراد
مطلق المشاعر فيشمل الخيال فان قلت لم لا يحمل على النفس لانه دافع
الاعتراض قلت فينتقل الخصم الكلام الى حفظه بعد وجوده في الخيال

وح يرد الاعتراض فالحق في الجواب ما ذكره ذلك البعض هناك من
ان الحكم بان ب مثلا في الخارج هو ما كان في الخارج بعينه وحفظ الذات
واستمرارها في الخارج ولا ينفعها كونها في الذهن محفوظة نعم الحفظ
في الذهن انما ينفع في العلم بان ب كان او اما ان ب كان في الخارج فلا بد
فيه من ان لا يكون الذات معقودة في الخارج فليتامل انتهى   وايضا
كما ان المعدوم اه يعني اذا فرض هذا المبدا موجودة في الذهن وقت كون
المعدوم موجودا فيه بحيث يكون الموجودان الذهنيان متشاركان في جميع
ما يمكن الاشتراك فيه فلا يكون الحكم بان احدهما هو ما كان موجودا في الخارج
سابقا دون الاخر اولى من عكسه وح لا يكون الحكم بان المعاد المفروض وجوده
في الخارج ثانيا هو ما كان موجودا في الخارج سابقا اولى من الحكم على المثال
المستانف بانه كذلك فتامل   واورد عليه ان اللازم تحصل الاول
ان زمان العدم تخلل بين زماني الوجود فالموجود في الزمان الاول وان
كان متحدا مع الموجود في الزمان الثاني الا انه تغايره بالاعتبار فيحصل العدم
المتخلل طرفان متغايران بالاعتبار ويمكن تخلله بينهما كما يمكن بين المتغايرين
بالذات وانما قررناه هكذا مع ان الظاهر تقريره هو انه يجوز ان يكون لشيء
واحد موجودان متغايران بالذات يتقدم باحدهما على العدم وبالعدم على
الاخر ليطابقه الجواب بقوله ولا يخفى ان معنى تقدم الشيء مطلقا فان
تحصله الاستدلال على انه لا يمكن تخلل العدم بينهما لانهما اذا كان متحدين
بالذات يلزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه تقدما زمانيا وبديهة
العقل كما تحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا كما في صورة
الدور تحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واما اذا قرر السؤال

على ما هو الظ

على ما هو الظ فالجواب المطابق له ما ذكره في تعليقاته على شرح الجديد وهو
ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان
الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء
هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار ونسبة الوجود الى الماهية
ليس كنسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات
اذ لا وحدة لها الا بالاعتبار ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية
والوجود في جواز الاعادة انتهى ولا يخفى انه كلام متين سواء كان الوجود
شوح الخاص بالشيء عين شخصه كما حققه سابقا ونقله عن الفارابي او لازما له
لانه اراد بعينية الوجود للشيء في الخارج ان الشيء لا يتقدم ولا يتحصل بدونه
بمعنى ان تحصله وتقومه هو عين وجوده ولا يتصور تبدل الوجود مع بقاء
الذات لا مجرد عدم الامتياز بينه وبين الشيء في الخارج كما يجري في سائر
الاعتباريات التي يجوز تبدلها مع بقاء الذات بعينها فان قلت مسلم
ان الوجود واحد لكن لما كان هذا الشيء موجودا به مرتين فاللازم تخلل
العدم بين موجوديته اولا وبين موجوديته ثانيا قلت ان الموجودية وكون
الشيء موجودا والوجود واحد على ما صرح به بعض المتاخرين في تعليقاته
على حاشية التجريد ووجه عدم مطابقة الجواب المذكور بحسب الظ للسؤال
ان السائل ايضا قائل بان معنى التقدم ايضا ذلك لكنه قال الجواز الوجودين
لشيء واحد وهل يمكن ان يكون المراد من الاستدلال ان الشيء الواحد لا يجوز
ان يكون له وجودان بحيث كما يحكم ببطلان تقدم الشيء بالزمان على نفسه
كما يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه بالذات كما في صورة الدور فلو جاز
ان يكون لشيء واحد وجودان لتوقف العقل في هذا الحكم ولم ينازع فيه

لانه يجوز ان يتقدم شيء باحد الوجودين على نفسه بالوجود الاخر فمحصل
الجواب هو عدم الفرق بين الحكمين الذي يدل على وجوده وجود شيء واحد
فقوله معنى تقدم الشيء اه اما تمهيد له واما اشارة الى جواب اراد بما يورد
في هذا الموضع وان لم يذكره وحاصله انه يجوز ان يتخلل العدم بين العوارض
الغير المشخصة مع بقاء العوارض المشخصة في الحالين انتهى وبعد ما من
بعضهم في هذا المقام انه قال ولا يخفى انه جواب بتغيير الدليل حيث قال اولا لو
اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه تقدما زمانيا واللازم باطل
فالملزوم مثله ثم ذكر في بيان الملازمة ما يدل على اثبات المقدمة الممنوعة
وهي تخلل العدم بين الشيء ونفسه وما يدل على ان الشيء الواحد لا يكون له وجودان
خارجيان ففيه نوع اضطراب والاولى في تقرير السؤال والجواب ما ذكرنا
اولا هذا فتدبر ولقائل ان يقول كما يجوز تقدم الشيء على نفسه تقدما
ذاتيا عند تغاير الجهة كذلك يجوز في التقدم الزماني فتأمل اقول ويمكن
ان يدفع بان اللازم من تقرير الدليل تقدم الشيء من حيث الذات لان الذات
موجودة في الزمان والثاني مفقودة فيما بينهما ولا يجري الاختلاف الذي
لا يوجب الاختلاف الذاتي واعلم ان شيخنا لما ادعى بداهة المدعى لم يبال
بذكر بعض المقدمات التنبيهية في صورة المنع حيث قال في التعليقات ولم
يكن الوجود نفسه معادا او يكون الوقت ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا
معادا فيكون ليس هناك وقتان ولا وجودان ولا حدوثان اثنان بل واحد
بعينه معادا ثم يكون العود ولا اثنينية وكيف يكون اثنينية ويجوز ان يكون
المعاد بعينه هو الاول هذا ولهذا فصلنا في اعادة المعدوم نوع تفصيل فلا تغفل الكلام
وكن على بصيرة فافهم ذلك لا يقال وجه الامر بالفهم ان الاجزاء المتبادلة

من اول عمره

من اول عمره الى آخره التي بمعونتها اكتسب المعاصي والطاعات اما ان يحشر
جميعا فيلزم عدم كون المحشور ما هو المبدأ لان المبدأ انما هو عند الموت
او بدو الفطرة او اثناءهما والمحشورة غيره على كل التقادير واما ان يحشر
ما هو عند الموت فقط فهو خلاف قانون الحكمة والعدالة وايضا لا يمكن
القول بان جميع الاجزاء من اول عمره الى آخره محشورة اذ على تقدير ان ياكل
انسان انسانا يصير اجزاء المأكول اجزاء للآكل فيلزم عدم حشر المأكول
بالاستقلال وايضا اذا اكل انسان حيوانا يصير اجزاء الحيوان اجزاء له
فيلزم من حشر جميع اجزائه حشر الحيوان في ضمنه فتعذيبه خلاف قانون العدالة
لانا نقول ان المحشورة هي الاجزاء الاصلية وهي محفوظة من اول الامر الى آخره
واما اجزاء المتبادلة بحسب تحليل الحرارة الغريزية والتغذي بانواع الاغذية
فلا عبرة بكونها محشورة لعدم اختلال قانون العدالة فتأمل فيه وهذا
كله على تقدير عدم القول بالنفوس المجردة واما على تقدير القول بها كما ذهب
اليه المحققون فلا اشكال في المعاد الجسماني اصلا لانه يمكن ان يختار في
تحقيقه ما قاله كثير من المحققين كابي عبد الله الحليمي وحجة الاسلام
الغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة و
جمهور متاخري الامامية وكثير من الصوفية وهو ان الانسان بالحقيقة
النفس الناطقة المجردة وهو المكلف والمطيع والعاصي والمثاب
والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الالة وهي تبقى بعد خراب البدن فاذا
اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل نفس بدنا وتصرف فيه كما كان
في الدنيا وعلى هذا لا يختل قانون العدالة وان لم يكن البدن الثاني
مشتملا على اجزائه الاصلية للبدن الاول ثم هذا انما في الحديث الذي

نقل لبيان مورد الاية المذكورة في اول البحث فاختيار الشق ما يكون
اقرب الى ظاهرها بقدر الامكان ولذا بين العلامة البيضاوي المعاد
الجسماني باحد الوجهين المذكورين في الشق اولا مع انه ابعض وجهه
الى ان الانسان بالحقيقة انما هو النفس الناطقة المجردة والبدن بمنزلة
الالة وهو المكلف والعاصي والمطيع والمعاقب والمثاب على ما يظهر
من تتبع تفسيره   بمعرفة الله ومحبته الاولى تقدم المحبة في العبارة
فانها مقدمة في الخارج على المعرفة اذ هي اول علاقة بين السالك وبين
الحق تعالى على ما سمعت عن بعض العارفين لكن الامام حجة الاسلام قال
في كيمياء السعادة غاية سعادتها آنست كه زندان جهان تو دوانى
ومحبة هو بر لذة بالذ وانس بذكر تمام في تو در محبة ثمرة معرفة است
ومعرفة ثمرة فكرت وابن همه بخلوة راست ايد انتهى وعلى هذا مراد
بعض العارفين بالمحبة المقدمة على المعرفة هو الانس دون التي تكون
ثمرة للمعرفة وهو الزيادة فيها فلذا قدم المعرفة عليها لا يمكن ان يلتفت
من اللذات الجسمانية بعد ما اذا حصل سعادة الارواح للانسان بالمعرفة
والمحبة والاستغراق في تجلي انوار القدس واللاهوت فلا يمكن الالتفات
الى شيء من اللذات الجسمانية لان المحبة وظهور الاثار بجانب المحبوب
يكونان مانعين من الالتفات الى شيء اخر وهذه المرتبة قد تحصل
في هذه النشأة كما للمتجردين عن جلابيب ابدانهم متوطنين في بلاد المجرد
كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ويؤيد هذا ما
نقل عن بعض العارفين من ارباب الكشف وهو ان اهل الجنة قوتهم
المزاجية وصفاتهم الطبيعية يتقلب بوجه غريب شبيه بالاستحالة صورا

روحانية

روحانية مع بقاء حقيقة الجسمية بانطلاق السعداء في الباطن مطلق
والظاهر مقيد فانه يفهم منه انهم في الظاهر من عالم الملكوت كالملك
مع بقاء حقيقة الجسمية الباطن والتبقاء اللذائذ الجسمانية فيكون
الجمع بين السعادتين ح والله اعلم بحقيقة الحال   وقد نطقت
الشريعة الحقة اثباتها سيدنا ومولانا محمد صلعم عند الكلام يدل على ان ابن
سينا كان معترفا بنبوة النبي صلعم مصدقا بجميع ما جاء به ولا ينافي هذا
بيانه لمطالب الفلاسفة المخالفة لقوانين الاسلام فان حكاية
الكفر ليس بكفر ونقل عن الامام الشافعي ان ابن سينا تاب في آخر عمره
ورد المظالم وحفظ القران وكان يختم في كل ثلثة ايام وكان صنف المدح
ومات بهمدان ودفن فيها   فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية
دفع التوهم بعض معاصريه رحمه حيث قال كون المعاد الجسماني مقصدا
خاصا لعلم الكلام غير مسلم بل هو من المسائل المشتركة بين الكلام والحكمة
على ما صرح به الشيخ في الشفاء حيث قال ان الحشر قسمان جسماني وقد
اغنانا النبي ع عن التعرض له وروحاني ونحن نثبته ووجه دفعه
بعد التامل في الشرح والحاصل ان القائلين بالمعادين مما جمعوا
بين الشريعة والحكمة بضم مسئلة من الشريعة الى الحكمة فليس المعاد
الروحاني من المسائل الشرعية كما ان المعاد الجسماني ليس من مسائل
الحكمة والفلسفة   والحكمة في الحساب دفع لما يقال ان محاسبة الاعمال
انما يكون لمعرفة كميتها وهي معلومة له تعالى فيكون المحاسبة عبثا
ووجه الدفع انا لا نسلم ان فائدتها معرفة الكمية والفائدة ما ذكره
الشرح   لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت   للكافرين

وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على النوعين المستقبل بلفظ الماضي
مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة خلاف
الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد
فيها لنا كثيرا مما دل على وجودهما الان ظاهرة والجواب منع
امتناع الخلاء اه اضبا والثالث بمنع بطلان ما يلزم على تقديره
بناء على اقتضاء البسيط الكرية على ما زعمت الفلاسفة وبمنع الكرة
الكرة انما تكون بنقطة ووجه هذا المنع لا يخفى على من تتبع كتب الحكمة
وادلة التي ذكرها فيها لامتناع الخلاء فانه غير تام ثم اشار الى منع
الملازمة بقوله وعلى تقدير التسليم يمكن ان تكون الفرجة مملوة
بجسم اخر وادلة الكروية لا يتم حتى يقال ان الجسم الاخر يلزم ان يكون
كرويا فوقوع الفرجة لازم البتة والحاصل انه يجوز وجود عالم اخر
فلا يتنافى وجودهما الان لما ذكره ارباب الارصاد في هيئة الافلاك
وحركتها ولذا قال العلامة البيضاوي في تفسير قوله تعالى عرضها السماء
والارض اعدت للمتقين وفيه دلالة ان الجنة مخلوقة وانها خارجة
عن هذا العالم قلت فاذا كان الجنة فوق السموات والارض اه
فان قلت هذا مناف لما ذكره ارباب الارصاد في كيفية نضد الافلاك
التسعة قلت فيما ذكروه مجهولات واوهام على انهم اثبتوا اما اثبتوا
بادراك تسع حركات في بادي الرأي ولا احتياج للحركات التسع الى
الافلاك التسعة بل يحتمل ان يتعلق بمجموع الافلاك السبعة للكواكب
السبعة نفس ويصدر عنها الحركة النوعية فيكون الثوابت مركوزة في
تحت المحيط الحاوي للفلك رحل ويكون حركتها مستندة اليه هذا ولا ينافي

ما ذكره الشر

ما ذكره الشر
بقوله تعالى وسع كرسيه السموات اذ يجوز ان تكون الجنة فوق الكرسي
ايضا الا انه تعرض لما اكتفى او تنبيه المعتزلة فان قلت لا ينافي وسعة
الكرسي السماوات والارض وسعة للجنة ايضا فليكن فوق السموات
وتحت الكرسي قلت يأباه ظاهر قوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن
وقال النووي في شرح صحيح مسلم ان اطفال المؤمنين في الجنة
وهذا هو الصحيح فان النووي الشرح جعل من الاحاديث الصحيحة
الواضحة على ما نقله الشر عنها واول حديث الوائدة وقال معنى قوله
عليه السلام الوائدة والموؤدة في النار القابلة التي كانت تستر الولد
في الموؤدة لها وهي ام الولد في النار وكذا ذكره الشيخ شهاب الدين ابن
حجر في شرح المشكاة واجيب بمنع دلالته على العموم في الاشخاص
والاحوال في شرح المواقف والامام الرازي بعد ما اورد شبهات
المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال الجواب عنه اجمالا ان الكلم في نفي الشفاعة
لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ولا لكنا في الاثبات لا بد
ان يكون خاصة لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع
الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معانا ثم الاجوبة
المفصلة المذكورة في التفسير الكبير جمعا بين الادلة اذ لا يجوز
اهمال بعض الدلائل المتعارضة ان امكن الجمع وهو ممكن ههنا
بتخصيص الادلة الدالة على النفي بالكفار وبه ندفع التعارض
قوله وعد هو الشفاعة الكبرى الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به
ويدل عليه ما روي ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى ادم ونوح وابراهيم
وعيسى وموسى عليهم الصلوة والسلام ويقول كل منهم لست للشفاعة

فيأتونى فاستأذن على ربى فى داره فيأذن لى عليه فاذا رأيته
وقعت ساجدا فيدعنى ما شاء الله ان يدعنى ثم يقول ارفع محمد وقل
تسمع واشفع تشفع وسل تعطه فارفع رأسى فاثنى على ربى بثناء
وتحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحد لى حدا فاخرج فادخلهم الجنة ما يبقى
فى النار الا من قد حبسه القرآن اى وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الاية عسى
ان يبعثك ربك مقاما محمودا قال وهذا المقام المحمود الذى وعد نبيكم
صلعم وقد يقال ظاهر هذا الحديث يشعر بان الشفاعة لجميع الناس فما روى
امتى امتى على ما روى فى اكثر الاحاديث فانه يدل على تخصيصها بامته
فلا يجاب بان الشفاعة وان كانت للامة خاصة فهو سائر الناس حقيقة
اذ يرد عليه انه كيف يتباعد سائر الانبياء عن الشفاعة لامتهم فالحق ما
ما اجيب به من ان الانبياء عليهم السلام لم يتباعدوا عن نفس الشفاعة
انما تباعدوا عن البداية بها فى قولنا وبدأ بالشفاعة وهذا هو البداية
المذكورة فى حديث ابى هريرة ثم انه عليه السلام قال انا سيد الناس يوم
القيامة وذلك لان شفاعة الانبياء عليهم السلام انما فتح الشفاعة
لامته اولا   النار يعرضون عليها غدوا وعشيا عرضهم عليها
احراقهم بها يقال عرض الامام الاسارى على السيف اذا قتلهم به وغدوا
وعشيا اى فى هذين الوقتين يعذبون وفيما بينهما الله اعلم بحالهما
فاما ان يعذبوا بجنس اخر من العذاب او ينفس عنهم ويجوز ان يكونا
عبارة عن الدوام كذا فى الكشاف عطف قوله ويوم تقوم الساعة
ادخلوا ال فرعون اشد العذاب يدل على ان الاول قبل يوم القيامة
والاية نص فى حق الموتى فيثبت الاعذاب فى القبر   والمراد بالاماتتين

وبالاحيائين

وبالاحيائين
الاماتة الاولى ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر
ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشائع المستفيض بين المفسرين قالوا
والغرض من ذكر الاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله تعالى على البعث
ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اى الذنوب التى حصلت بسبب انكار
وانما لم يذكروا الحياة فى الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم فى
هذه الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكروا بالاحيائين
الاحياء فى الدنيا والاحياء بالقبر لانه مقصودهم ذكر الامور
الماضية واما الحياة الثالثة اعنى حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة
الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين يثبت الاحياء فى القبر ومن قال
بالاحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق
واما حمل الاماتة الاولى الظ وحمل الاحيائين على احياء الدنيا
والاحياء عند الخروج لا يثبت بالاية الاحياء فى القبر فيرد عليه
ان الاماتة انما يكون بعد سابقية الحيوة ولا حيوة فى اطوار النطفة
وايضا هو قول متروك من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين
الصبيان يسألون ويدل عليه تلقين النبى صلعم لابنه ابراهيم
من العالم الملكوت الملكوت من الملك والتاء للمبالغة فهى اعظم من الملك
عالم الشهادة والملكوت عالم الغيب   الاول ان يكون فعل الله
او ما يقوم مقامه من الترك وذلك لان التصديق من الله تعالى لا يحصل
بما ليس من قبله ومثال الترك ما اذا قال معجزتى ان اضع يدى على
رأسى وانتم لا تقدرون عليه ففعل فعجزوا فانه معجز دال على صدقه
ولا فعل الله ثم فان عدم خلق القدرة عليه ذلك ليس فعلا بل هو عدم   عرف

ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف صدق او مايقوم مقامه
من الترك لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله تعالى
الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز للوقوع فلا يدل على التصديق
وهو بمنزلة التصديق من الله تعالى   الثالث ان يتعذر معارضته
لان ذلك حقيقة الاعجاز   الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ليعلم انه تصديق
له   بل يكفي قرائن الاحوال مثلا ان يقول المدعي النبوة ان كنت نبيا
فاظهر معجزا فقعل بان دعى الله تعالى فاظهره الله تعالى فيكون ظهوره
دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي   لم يدل على صدقه
لعدم تنزله منزلة تصديق بالله تعالى اياه   فان الصحيح انه لا يخرج
عن المعجزة قبل عدم خرقه عن كونه معجزا انما يكون هو اذا علق بعد الاحياء
زمانا ما واستمر على التكذيب قال الآمدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا
من الاصحاب وتوقف متنا في الحال قال القاضي بطل الاعجاز لانه كان
اي للتكذيب فصار مثل التكذيب الصنف والحق انه لا فرق بين استمرار
الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاحياء في الصورتين بخلاف
الصنف   وشرح المطهرة الزادة الى طريق اهل البصيرة في
اثبات نبوته عليه السلام والاول طريق العوام   على وجوب عصمتهم
فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك
عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال   فهم معصومون
عن تعمده لا يخالف فيه الا الحشوية وهو عندنا مستفاد من السمع واجماع
الامة قبل ظهور المخالفين وعند المعتزلة من العقل بناء على اصلهم
في التحسين والتقبيح   لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية يرد عليه انه يلزم

قوله صح

عدم

عدم اظهار الدعوة وايضا يفضي بدعوة ابراهيم وموسى عليهم السلام
قلت لما يخفى ما بين اوله واخره من التنافي اذ اوله صريح في جواز
صدور الذنب عنهم في الجملة بعد البعثة واخره في عدم جواز صدوره
عنهم عمدا بعد البعثة هذا ويمكن ان يكون الاخير مذهبه ومختاره وان
كان مخالفا لما دل عليه جمهور العلماء على ما دل عليه اول كلامه وتوضيحها لمذهب
الشيعة من منع صدور الصغيرة قبل الوحي وبعده فتامل   وعلى هذا
اي على ان المراد بالاصل اكثر ثوابا   وهم الذين قال الله تعالى فيهم كانوا
الفا وثلثمائة او اربعمائة او خمسمائة بايعوا رسول الله صلعم على ان
يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم وكان عليه السلام جالسا تحت سمرة او سدرة
بالحديبية   على يد المؤمن المتقي اي فاعل من توقيهم وقاه فاتقى والوقاية
فرط الصيانة وهو في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه عما يضره في الاخرة وله
ثلث مراتب الاول التوقي عن العذاب المخلد بالتبري من الشرك وعليه قوله تعالى
والزمهم كلمة التقوى والثانية التجنب عن كل ما يوثم من فعل او ترك
حتى الصغائر وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع والمعنى بقوله تعالى
ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا والثالث ان يتنزه عما يشغل سره
عن الحق ويتبتل اليه بشراشره وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله تعالى اتقوا
الله حق تقاته كذا في تفسير البيضاوي   والدليل على صدقها قصة
مريم حيث حبلت بلا ذكور ووجدا الرزق عندها بلا سبب وتساقط
عليها رطب الجني من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا
عليه السلام او ارهاصا لعيسى مما لا يجترئ عليه منصف كذا في
شرح المواقف وكذا احضار اصف عرش بلقيس في طرفة عين مسافة

بعيدة في سيرة شهرين لم يكن معجزة لسليمان عليه السلام او لا يظهر
على يده مقارنا للتحدي واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول
بل هي من الفروع اذ نصب الامام واجب على المسلمين لقوله عم من لم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية صلى الله تعالى كما زعمت الشيعة
لقبه النبي عليه السلام بذلك روي انه لما رجع النبي صلعم ليلة اسرى به اخبر
قريشا القصة فتعجبوا استحالة وارتد ناس ممن آمن به صلعم وسعوا
رجال الى ابي بكر وقالوا هل لك في صاحبك زعم انه اسرى به الليلة الى بيت
المقدس وجاء قبل ان يصبح قال اني لاصدقه بما هو ابعد من ذلك فسمي
ابو بكر الصديق بذلك والحق عند الجمهور فيها اي نفي النصوص وهم
والا لاظهروه حين المنازعة واتفاقهم على ما هو عادتهم موافقا
لنصوص الكتاب والسنة وكيف يعتقد في حق الصحابة رحمه الله مخالفة
النصوص واجماعهم على خلاف نص النبي صلعم وما يتوهم من انهم لم يظهروا
نص النبي صلعم على تقية فلا لان عليا رضي الله عنه كان في غاية الشجاعة
والتسلط في الامور الدينية وفاطمة رضي مع علو نسبها وزوجته وحسن
وحسين رضي سبطي النبي صلعم واولاده والعباس مع علو رتبته كان معه لما
روي انه قال لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم النبي عم
ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه قيل انه
سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملأنها عليه خيلا ورجلا
وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا للمهاجرين منا امير ومنكم
امير فقال ابو بكر منا امراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله عليه

السلام

السلام الائمة من قريش لهم فظهر انه لو كان على امامة علي نص لاظهروه
ونازعوا مع ابي بكر رضي واما توقف علي رض لسنة اشهر فانما كان لغاية
دهشة بموت النبي عليه السلام وكثرة حزنه على موته عم فان الصحابة
رضي الله عنهم دهشوا بعد موته عم حتى روي ان عمر رضي كان يقول
ان النبي عليه لم يمت بل غاب عنا كما غاب موسى عن قومه وكان لا يقدر احد
ان يقول عنده ان النبي صلعم توفي وما كان عثمان الا يبكي ويتحير وكان
علي رضي لا يتكلم مع احد من شدة الحزن ولما صعد ابو بكر الصديق رضي على
منبر النبي عليه السلام وقال يا عمر اما سمعت قوله تعالى انك ميت وانهم
ميتون تسلى عمر وقال كاني لم اسمع بهذه الاية الا الان ثم تلا ابو بكر قوله
تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم
على اعقابكم الاية فتسلى الناس وزال عنهم التحير ولما مضت ستة اشهر
علم علي رضي ولكن حزنه اجتهد وعرف ان خلافة ابي بكر حق فقبله على رؤس
الاشهاد وصار امامته مجمعا عليه روي انه تخلف عن بيعة ابي بكر علي و
العباس ومقداد وزبير فارسل اليهم بعد ذلك فجاؤوا فقال ابو بكر للصحابة
هذا علي ولا بيعة في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا
في بيعتكم اياي فان رأيتم لها غيري فانا اول من ابايعه فقال علي لا نرى
لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين فقال بايعنا
لمن فيها وان كان عمر وجد قوله وان كان عمر اراد وان كان البيعة
له صعوبة لكمال صلابته في الدين وعدم مسامحته في امر بعض توابع
الحق وان كان من داعي تقصيره رضي الله عنه حين المتابعة الارادة الى
ان يكون المتابعة بلا عذر وعن علم ثم عمل الفاروق بالحق

والباطل برائه الصائب فان وافق حكم الله في مواضع قبل نزوله
منها ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان منافقا خاصم يهوديا فدعاه
اليهودي الى النبي عليه السلام ودعاه المنافق الى كعب ابن الاشرف ثم انهما احتكما
الى النبي عليه السلام فحكم لليهودي فلم يرض المنافق فقال نتحاكم الى
عمر رضي الله عنه فقال اليهودي لعمر رضي الله عنه قضى النبي عليه السلام
فلم يرض بقضائه فخاصم اليك فقال عمر للمنافق أكذلك فقال نعم فقال
مكانكما حتى اخرج اليكما فاخذ [illegible] فضرب عنق المنافق حتى برد فقال
هكذا اقضي لمن لم يرض بقضاء الله [illegible] فنزل قوله تعالى الم تر الى
الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل [illegible] انزل من قبلك يريدون
ان يتحاكموا الى الطاغوت الاية فقال ابن عمر [illegible] الحق والباطل
فسمي الفاروق لذلك ومنها ما روى انه لما [illegible] الحرام ذهب
بعمر الى مقام ابراهيم فقال عمر اما نتخذه مصلى فقال عليه السلام حتى يجيء
امر الله فنزل قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى ومنها ما
روى مما وقع في [illegible] فان صيغة افضل موضوعة
للزيادة في معنى المصدر [illegible] الحدث المعتبر في الفعل
والمشتقات [illegible] والزيادة
المعتبرة في حقيقة التفضيل [illegible] والمصدر
ولذا جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو [illegible] وعمرو اعلم من
زيد في الطب كذا ذكره الشارح في تعليقاته [illegible] التجريد وفيه
نظر اذ قد صرح صاحب المفتاح في بحث تعريف اللام ان الاجماع وقع
على ان المصادر والغير المنونة موضوعة للطبيعة من حيث هي هي

فالقول

فالقول بان المصدر المعتبر في الفعل والمشتقات بمعنى الفرد المنتشر
خلاف ما عليه الاجماع فالخلاف في ان النكرة موضوعة للفرد المنتشر
كما اختاره الشارح او الطبيعة من حيث هي هي كما اختاره سيد المحققين
قدس سره فيما عدا المصادر المذكورة ح بوجه اطلاق الافضل
على ابي بكر بمعنى اكثر الثواب بانه اذا اتصف فرد ما من الفضل بالزيادة
اتصف الطبيعة لا بشرط شيء بالزيادة فان اتصاف فرد شيء بصفة
مستلزم لاتصافه بها ولانا اذا قلنا زيد زائد على عمرو في الطب والطب
علم صدق ان زيدا زائد على عمرو في العلم فان قلت وان سلم ان اتصاف
فرد بالزيادة مستلزم لاتصاف الطبيعة بها لكن صيغة التفضيل
موضوعة لزيادة الطبيعة من حيث هي هي لا الزيادة الثابتة من قبل
فردها قلت ان المصرح به بينهم ليس الا كون افضل موضوعا للزيادة
في مدلول مصدره مطلقا لا الزيادة المخصوصة الثابتة من الطبيعة ومن
مدعيها فعليها البيان والذي وقع الخلاف فيه اه دفع لما
اورد عليه من ان المسلمين في تفضيل بعض الصحابة على بعض وسنح
كل فرقة اطلاق الافاضل على غير من اعتقده افضل غير مستقيم
على تقدير ان يكون صيغة افضل موضوعة للزيادة في نفس المصدر
بوجه ما ووجه الدفع على ما في حواشي التجريد هو انهم اختلفوا في الافضلية
من حيث الصواب لا الافضلية بالمعنى الذي توهم المورد اذ لا ينكر
احد من اهل السنة رجحان علي لما في كثير من الفضائل بل في اكثر الفضائل
وعن محمد بن حنفية انه قال قلت لعلي من افضل الناس بعد النبي عليه السلام
قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر فخشيت ان يقول ثم عثمان فقلت ثم انت

اعتراض

انت فقال اما انا فاحد من المسلمين وقد علي رضي بتفضيل ابي بكر
ثم عمر ثم علي منبر الكوفة ايضا ومن اراد تفصيل ما يتعلق بالخلفاء
الراشدين المهديين رضوان الله عليهم اجمعين فعليه بكتاب
الصواعق في الرد على الرفضة والزنادقة للشيخ الامام افضل
المحدثين من المتأخرين ابن حجر الهيتمي روح الله روحه وجعل في اعلا
غرف الجنان فتوحه فانه بلغ بيانا ببذل وسعه لتنبيه هؤلاء الاراذل
الذين يدعون انهم شيعة علي حاشاهم من ذلك انما هو شيعة ابليس
فانه المتولي على عقولهم واضلهم ضلالا بعيدا قاتلهم الله انى يؤفكون
فالحمد لله الذي جعلنا ممن ابقى محبة الصحابة في قلبه اذ هداه
الله تعالى اذا اراد الخير باحد ابقى في قلبه محبة الصحابة رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين تمت الرسالة المنسوبة لمولانا
حيدري على الجلال الدواني في غرة شعبان المعظم
من يوم الخميس [illegible]

[illegible]

